MERCADO Y RELIGIÓN

BR
115
.E3
H68
2001



François Houtart



BR115.E3 H68 2001
Houtart, Frangois, 1925-
Mercado y religisn /

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/mercadoyreligion00hout

MERCADO Y RELIGIÓN

Colección ECONOMÍA-TEOLOGÍA

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

MERCADO Y RELIGIÓN

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 20
THEOLOGICAL SEMINARY



François Houtart

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

320.51
H844m Houtart, François
Mercado y religión / François Houtart.
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2001.
194 págs.; 21 x 13 cms. (Colección Economía-teología)

ISBN 9977-83-134-3

1. Religión y sociología.
2. Neoliberalismo y religión.
3. Sociología cristiana
I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-134-3

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2001.

© François Houtart, 2001.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

Contenido

Presentación 15

Primera Parte
Perspectivas teóricas 19

Capítulo I
El mercado, la cultura y la religión 21

1. La cultura y la lógica del mercado 21

    1.1. La cultura como valor de intercambio 22
    1.2. El mercado como hecho cultural 23

2. El mercado y sus representaciones 24

    2.1. La representación neoliberal del mercado 25
    2.2. Las representaciones liberales humanistas del mercado 27
    2.3. Síntesis de las representaciones 30

3. El mercado y la hegemonía o la partición de la ideología 34

4. El pensamiento único, el postmodernismo y la religión 36

Capítulo II
La crítica postmoderna de la religión 39

1. La modernidad y la religión vistas desde la crítica postmoderna 39
   - 1.1. Definición de la modernidad 39
   - 1.2. La religión en la modernidad 40

2. Definición de la postmodernidad 41
   - 2.1. Crítica del Siglo de las Luces 41
   - 2.2. Fin de las categorías universales, las explicaciones sistemáticas y las legitimaciones 41
   - 2.3. Lo real como cultura y pluralidad de textos 42
   - 2.4. Sociedad postindustrial y fin de las clases sociales 43
   - 2.5. Centralidad del individuo e importancia del momento presente 44
   - 2.6. Sociedad civil, Estado y democracia 44
   - 2.7. Función de las ciencias sociales 45
   - 2.8. La religión en la visión postmoderna 46

3. Análisis crítico del postmodernismo y de su interpretación de la religión 48
   - 3.1. Varias interrogaciones a la orientación postmoderna 48
   - 3.2. Sobre la interpretación de la religión 50

Capítulo III
El concepto de Dios: un enfoque sociológico 51

1. La problemática sociológica 53
2. La relación del discurso con su entorno económico y social 54
3. Marco hipotético que concierne a las relaciones entre sistemas económico-sociales y la elaboración de un concepto de Dios 55
   - 3.1. Las sociedades de linaje 60
   - 3.2. Las sociedades feudales 61
   - 3.3. Las sociedades capitalistas 64
   - 3.4. Las sociedades socialistas 65

4. Los discursos sobre Dios y las posiciones sociales de los actores 67
5. Los instrumentos de la aproximación sociológica 68

Capítulo IV
Religión y movimientos de cambio social a las puertas del tercer milenio 69

1. Los movimientos de cambio social 69

1.1. La fase contemporánea de la acumulación capitalista 70
1.2. La multiplicidad de los movimientos sociales 70

1.2.1. Movimientos originados por las contradicciones sociales 70
1.2.2. Movimientos originados por las relaciones con la naturaleza 73

1.3. Los objetivos de los movimientos sociales 73

2. El papel de las religiones 73

2.1. La ambivalencia de las religiones 74
2.2. Las religiones y los movimientos relacionados con las relaciones sociales 74

2.2.1. El papel de las religiones en los movimientos humanitarios 74
2.2.2. El papel de las religiones en los movimientos de resistencia y de búsqueda de alternativas 75

2.3. Religión y movimientos con referentes precapitalistas 75

2.3.1. Los fundamentalismos 75
2.3.2. Los movimientos de reacción identitaria "paseísta" .. 76
2.3.3. Los movimientos de recuperación de la identidad colectiva y religiosa 77

2.4. Religión y movimientos anti-sistémicos 77

2.4.1. El recuerdo de la utopía 78

2.4.2. Deslegitimación de las relaciones sociales capitalistas (ética) 78
2.4.3. Motivaciones para el compromiso 79
2.4.4. Criterios para la vinculación entre la utopía y la acción 79

2.5. Apoyo a movimientos y posiciones liberales y burguesas 79

2.5.1. Reforzamiento sociocultural de las nuevas burguesías 80
2.5.2. Apoyo moral a los liberales humanistas 80

2.6. La religión y la defensa de la naturaleza 81

3. Reflexiones teóricas a propósito de la papel de las religiones en los movimientos sociales 81

3.1. La evolución del papel de las religiones 81
3.2. ¿Un postmodernismo religioso? 82
3.3. Las tareas fundamentales de las religiones en las décadas que vienen 82

Conclusión 83

Segunda Parte
Casos empíricos 85

Capítulo I
Religión, subjetividad y mercado en Cuba. Orientaciones metodológicas 87

Introducción 87
1. Emergencia de la subjetividad en la sociedad cubana y sus incidencias sobre el factor religioso 88

1.1. Los hechos religiosos y su interpretación 88
1.2. Subjetividad y mercado 89

2. La ambivalencia de la religión 92

2.1. Autoprotección del individuo 92
2.2. Autolegitimación de grupos sociales 93
2.3. Base de normas éticas 93
2.4. Espacio de reconocimiento social 94

2.5. Sentido global de la existencia humana 95

3. Teoría y metodología de investigación 96

3.1. La teoría marxista de la religión 96

3.1.1. El postmodernismo como crítica del Siglo de las Luces 97
3.1.2. La ciencia no es neutra 97
3.1.3. Abandono de las categorías universales y de las grandes teorías explicativas 98
3.1.4. Las ciencias sociales como interpretación, mediación y no explicación 99
3.1.5. Parcelación del conocimiento 99
3.1.6. Crítica de la posición postmoderna 100

3.2. Un enfoque marxista de los nuevos hechos religiosos 101

Capítulo II
El discurso que el Papa no pronunció en Cuba 105

Capítulo III
Los nuevos movimientos religiosos derivados del protestantismo en América Latina y el Caribe 119

1. Las bases sociales de los cambios religiosos 120

1.1. La segunda postguerra y la época de la industrialización de sustitución (1945-1960)....... 122
1.2. La introducción del capital extranjero (1960-1975) 122
1.3. La era neoliberal 123
1.4. Las incidencias socioculturales de las políticas económicas 124

2. Los nuevos movimientos religiosos y sus formas actuales 125

2.1. Los medios sociales donde se desarrollan los movimientos pentecostales 126

2.1.1. En las regiones rurales 127
2.1.2. En las regiones urbanas 127

2.2. El contenido de las creencias 128

2.2.1. Interpretación del mundo 128
2.2.2. Las manifestaciones divinas o diabólicas 128
2.2.3. La escatología y la salvación 129
2.2.4. La ética 129

2.3. Las funciones y la organización 129
2.4. La relación con el catolicismo 130

2.4.1. El vacío institucional del catolicismo 131
2.4.2. La tradición de autonomía del pueblo frente a la institución 131
2.4.3. La hostilidad de los nuevos movimientos religiosos frente a la Iglesia Católica 132

2.5. La relación con la política 132

Conclusión 134

Capítulo IV
China y el *Falun Gong* o el precio de las reformas 135

1. La génesis 135
2. El contenido del *Falun Gong* 137
3. La organización del movimiento 138
4. Las raíces chinas de las creencias del *Falun Gong* 139
5. Las reacciones 140
6. Las funciones del movimiento 142

Tercera Parte
Visión de futuro 145

Capítulo I
Las teologías de la liberación, armas de resistencia de los pueblos 147

1. ¿De cuál liberación se trata? 147

1.1. Una ubicación teológica específica 150
1.2. El contexto social de la génesis de la teología de la liberación 151
1.3. El contexto eclesial de la génesis de la teología de la liberación en América Latina y el Caribe 152

1.4. Las luchas sociales y su significación para la vida de fe ... 152

2. Reflexión social y teológica ... 154

2.1. La radicalidad del Evangelio ... 154
2.2. La sustitución del análisis por la moral ... 154
2.3. La ética como referencia religiosa y la mediación del análisis social ... 158

2.3.1. La explicación del análisis social ... 158
2.3.2. La elección del análisis ... 159
2.3.3. La ética como construcción social ... 161

3. La función social de las teologías de la liberación ... 161

Capítulo II
Religiones y humanismo para el siglo XXI ... 165

1. Introducción ... 165

1.1. ¿De qué hablamos cuando decimos religión? ... 166
1.2. El aporte de la etimología ... 167

2. Historia social del concepto de religión y del contenido de las religiones ... 167

2.1. La inmersión de lo social en lo sagrado ... 168

2.1.1. La construcción del orden sagrado ... 168
2.1.2. La sacralización del poder ... 169
2.1.3. La protesta social en nombre de lo divino ... 171
2.1.4. La contribución de la religión al humanismo ... 172

2.2. La crítica de lo sagrado como proyección de lo social ... 172

2.2.1. La crítica filosófica ... 173
2.2.2. La crítica sociológica ... 174
2.2.3. La "sicologización" de lo sagrado ... 176
2.2.4. La contribución de la religión al humanismo ... 177

2.3. La secularización o el pasado de una ilusión ... 177

2.3.1. El eclipse de lo religioso ... 177
2.3.2. La crítica de la modernidad ... 178

2.3.3. El supermercado de las religiones 179

3. Las religiones del siglo XXI 180

3.1. La reconstrucción de la totalidad del universo 181
3.2. La fuerza del símbolo como expresión de espiritualidad 182
3.3. La liberación de los oprimidos o la búsqueda de la justicia 184

Bibliografía 187

Presentación

La serie de ensayos que reunimos en este volumen constituyen reflexiones que conciernen en gran parte a las sociedades y culturas de América Latina y el Caribe. De hecho, la recomposición social a la cual asistimos en el continente a partir de la introducción generalizada de un proyecto neoliberal, encuentra también sus expresiones en el campo religioso. Como parte muy presente de la cultura, la religión cumple un papel importante en la transformación de las estructuras sociales en América Latina y el Caribe.

La perspectiva neoliberal abarca mucho más que una cuestión económica. Ella es un verdadero proyecto de sociedad, destinada a promover intereses precisos. Se trata de poner en marcha una transición entre un período de fuerte inversión social, bajo la forma de sistema revolucionario como en Cuba, Nicaragua o hasta en Chile, o bajo una orientación más socialdemócrata, hacia un predominio del mercado como ley fundamental del funcionamiento de las sociedades. Nuevas clases sociales conquistan posiciones dominantes. Ellas están constituidas por elementos de las antiguas clases dominantes que se adaptan a las nuevas condiciones, o de sectores que emergen de una parte de las clases medias con acceso a las nuevas formas de acumulación.

Más que el capital productivo, son el capital financiero y el comercial los que se desarrollan permitiendo, entre otras cosas, un nuevo control del patrimonio territorial por una nueva concentración de tierras y la ampliación de la función de comprador, es decir, de intermediario entre lo local y los intereses extranjeros.

Estas nuevas clases tienen necesidad de un sistema de legitimación que encuentran, al menos en parte, en el campo religioso.

Son ellas quienes sostendrán y participarán en ciertos nuevos movimientos u organizaciones religiosas como el Opus Dei, la *Ciudad de Dios* (Nicaragua), los *Legionarios de Cristo* (México), los *neocatecúmenos*, etc. Todos estos movimientos tienen cuando menos una característica en común: refuerzan el sentimiento de excelencia espiritual, y por tanto social, de sus miembros. Hay que agregar que una parte no despreciable de la jerarquía eclesiástica es cercana a esta nueva clase dominante. Ella se alinea con la posición romana de condena a la teología de la liberación y el rechazo a las comunidades eclesiales de base. Solamente una minoría de los obispos de hoy se sitúa en la línea trazada por la conferencia de Medellín, aplicación latinoamericana del concilio Vaticano II, pues la mayoría de ellos son fruto de una nueva ola de dominación por parte de la Santa Sede en una perspectiva restauradora.

Las clases medias, fragilizadas en el proceso actual, tienden a expresarse religiosamente de varias formas, ya sea reforzando ciertas devociones existentes, o uniéndose a los movimientos carismáticos católicos o a nuevos movimientos de origen protestante con fuertes connotaciones éticas. La pertenencia a movimientos religiosos de la élite o a sus instituciones, puede significar además para estos grupos un ascenso social, lo que Pierre Bordieu llama un crecimiento en su capital cultural.

Las clases populares son las principales víctimas de un proceso de empobrecimiento y de exclusión del proceso de crecimiento de la riqueza. Ellas reproducen sus formas de religión autoconstruidas, fuerte expresión de sus culturas, de sus valores, de sus esperanzas, lo que Marx llamaba "el suspiro de la criatura oprimida". Una cantidad creciente de sus miembros halla en los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal, una respuesta a la destrucción de los vínculos sociales tradicionales y a la búsqueda de un sentido a su situación real. Existen así grupos populares que viven su fe en otra lectura de la realidad, cercana a la protesta social, como se encuentra en el Evangelio, pero han perdido una gran parte del apoyo institucional de las iglesias.

Otros fenómenos aparecen, sobre todo el despertar de religiones autóctonas de pueblos de la América precolombina lo mismo que el de religiones afroamericanas. El primero corresponde a la afirmación de la identidad de las "primeras naciones", bajo la influencia de varios factores, principalmente el de su gran vulnerabilidad frente a las nuevas políticas económicas y la mundialización cultural. Este proceso fue acelerado por las celebraciones de los 500 años de la conquista de América.

Los cultos de origen africano son también una forma de expresión identitaria y su renovación es poderosa, puesto que las poblaciones negras han constituido siempre el sector más desfavorecido y marcado por la historia de la esclavitud. Ellos se manifiestan hoy

por una institucionalización creciente de los movimientos religiosos. Este es el caso especialmente de Cuba, Haití y Brasil.

El panorama descrito puede aparentar una reducción de la religión a una única función social, al ubicarse en la transición provocada por la adopción de un proyecto neoliberal a escala mundial. Para parafrasear a Max Weber, las formas religiosas contemporáneas responden así a una demanda social. Sin negar este aspecto, central en la sociología de las religiones, no se trata de reducir el fenómeno religioso a esa única dimensión, aunque ignorarla sería asimismo muy negativo. La fe no se agota en sus funciones sociales. Ella excede también la posición del individuo en sus relaciones sociales y su proyecto de vida. Ella permite, al reunir todos estos aspectos, alimentar una esperanza personal y colectiva y vivir el presente en función de una utopía en construcción permanente, apoyándose en una promesa, para los cristianos, la transmitida por Jesús en el Evangelio.

Las páginas que siguen presentan algunas reflexiones sociológicas sobre esos hechos religiosos. Ellas han sido compiladas por Benito Martínez, investigador en el Centro Tricontinental.

Louvain-la-Neuve
Julio del 2001

Primera Parte

Perspectivas teóricas

Capítulo I

El mercado, la cultura y la religión [1]

El discurso contemporáneo sobre la economía de mercado recurre de manera creciente a la cultura, tanto para su apología como para su crítica. Descubrimos que la cultura puede ser fuente de ganancias, que constituye un medio de establecer, o al contrario de resistir, una relación de superioridad o de dominación; que ella cumple un papel, reconocido o no, en la formulación misma de los principios de la economía. Durante mucho tiempo, el lenguaje de esta última pareció atribuir a la cultura un papel de simple complemento, confinado al dominio del humanismo para unos, de la superestructura para otros, la *cerise sur le gâteau*, como dijera Maurice Godelier. Sin embargo, el concepto agrupa acepciones muy diferentes. En cuanto a la economía de mercado, decimos enseguida con Milton Friedman (1984: 89), que ella significa simplemente, quizás pudiéramos agregar en un lenguaje más tierno, el sistema económico capitalista.

1. La cultura y la lógica del mercado

El mercado se define de formas muy diferentes, pero de modo general él se entiende por la fijación de precios. Comencemos, por

[1] Expuesto en el coloquio "Maurice Godelier" en Cerisy-Francia (julio de 1996).

tanto, por lo que es más fácil y más directamente observable: el hecho de que la cultura se compra y se vende.

1.1. La cultura como valor de intercambio

Si se pudo decir que el paso a la economía de mercado se caracterizó por la transformación no solamente de los bienes, sino también del trabajo, la tierra y el capital en mercancías (Polany, 1975: 40s.; Alvater, 1992: 70s., citados por Duchrow, 1995), es necesario agregar en la actualidad otro elemento: la cultura. Seremos breves sobre este aspecto porque es bien conocido.

Ante todo, existen obras culturales que han adquirido un valor de intercambio cada vez más importante. Con el crecimiento del papel del capital financiero, el mercado de obras de arte desempeña una función creciente de valor de refugio. Es necesario señalar, además, los productos culturales que entran en la lógica del mercado bajo el impulso de políticas de privatización. En este campo podemos ofrecer diversos ejemplos.

La educación, luego de haber sido un privilegio de los ricos, fue progresivamente considerada un derecho social. El discurso económico contemporáneo tiende a presentarla como un factor clave del crecimiento económico y, por ende, es sometida a la lógica de la competitividad (Edwards, 1995: 273). Si los mejores son los ganadores, es normal que su capacidad de compra en el plano educativo sea más elevada y que contribuyan así a mejorar el *capital humano*.

La información y su circulación, de importancia primordial en la fase actual del proceso de producción, sin hablar de su función en el desarrollo espectacular del capitalismo financiero, constituyen igualmente el fin de las leyes del mercado. Es cierto que los montos van más allá de su función primaria y que el control de los flujos de la información exige en la actualidad recursos considerables.

En fin, para limitarnos a tres campos, es necesario señalar el sector audiovisual, convertido hoy en día en una mercancía ordinaria, ya que se extiende a la prensa, para formar el conjunto de medios de comunicación de masas por el cual pasa lo esencial de la *cultura del mercado*, es decir, los valores de la sociedad mercantil, de manera explícita (la publicidad) o implícita (las ideas y los comportamientos valorizados).

En resumen, el intercambio de bienes culturales interviene de forma masiva en el desarrollo de la economía de mercado. Cumple un papel considerable en el proceso de la mundialización, acrecentando la importancia de los productos culturales y exigiendo una concentración cada vez mayor de los medios para obtenerlos.

Forman parte del *mercado total*. En otras palabras, la cultura y sus productos son sometidos a la lógica del mercado.

Ahora bien, no se trata de cualquier mercado, sino del mercado capitalista caracterizado por la no-reciprocidad. Ya Aristóteles (Duchrow, 1995: 20s.) establecía una distinción entre un comercio de intercambios centrado en las necesidades locales *(oikonomia)* y otro de acumulación de dinero (ganancia o intereses). K. Polany (1975: 244) agregó que con el sistema capitalista se había pasado de una situación donde el mercado quedaba enclavado en el conjunto de las relaciones sociales, como práctica social de reciprocidad, a una mayor libertad de la actividad económica. La sociedad se convierte, por consiguiente, en un apéndice del mercado caracterizado por la no-reciprocidad y por una relación de fuerzas donde hay ganadores y perdedores.

Podemos decir lo mismo en la actualidad de las obras y los productos culturales. Así, las disposiciones tomadas en el ámbito de la Organización Mundial de Comercio (OMC) relativas a la propiedad intelectual, son un buen ejemplo de esto. Ellas aplican un principio de equidad abstracto, sin tener en cuenta las relaciones de fuerza existentes, entre otras, entre el Norte y el Sur, y llevan a una forma de control del saber de parte de los más fuertes.

El mercado total se constituye, de este modo, en la anti-donación, lo que paradójicamente exige con fuerza el retorno de las donaciones. Es cierto que éstas, desde hace mucho tiempo, no son necesarias para la producción y la reproducción de la sociedad (Godelier, 1996: 291). Se encuentran ahora relegadas a la esfera del sector privado, unidas a una forma de intercambio que, en el seno de la economía de mercado, no está legitimada, salvo para remediar de manera provisoria las debilidades de las transiciones o los accidentes en los ajustes, como ocurre en la actualidad en los antiguos países socialistas o en el Tercer Mundo.

1.2. El mercado como hecho cultural

Pero existe otra dimensión del fenómeno, más difícil de percibir, quizás, puesto que no es directamente visible: el mercado como representación de lo real. Esto último constituye lo que Maurice Godelier (1984: 197) llamaba

> ...la parte ideal de lo real... indispensable para la producción y la puesta en explotación de los recursos materiales.

Además, el hecho de que el concepto de mercado no es unívoco, lo que parecen olvidar tanto los autores neoclásicos como los neoliberales o, incluso los exsocialistas, entraña en su decurso una

serie de paradigmas y de evidencias a las cuales nos referiremos más adelante y que son el fruto de una cierta lectura de lo real. De esto resulta, por tanto, como dice Hugo Assmann, el economista y teólogo brasileño, que

> ...desde el comienzo del debate, el lenguaje predominante de las ciencias económicas tiende a censurar y a invalidar todo lenguaje alternativo (Assmann-Hinkelammert: 1993).

La cultura se puede definir como el conjunto de las representaciones que los seres humanos se hacen de la realidad, tanto de sus relaciones con la naturaleza, como de sus relaciones sociales. En este sentido, la cultura constituye un elemento central de la construcción de la sociedad, de su reproducción o de su transformación.

Recordemos que según Maurice Godelier (1984: 199s.), las cuatro funciones de las representaciones son las de concebir en el pensamiento las realidades exteriores o interiores del ser humano, interpretarlas, organizar las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales, y legitimarlas o no. Como el mercado es una forma de intercambio entre individuos o colectividades situados dentro de determinadas relaciones sociales, la representación de estas últimas es central para su definición. Conforme al modo de ver la vida en la sociedad, de interpretarla y de legitimarla (el ideal ideológico), el mercado tomará significaciones diferentes. Por ejemplo, verlo como un hecho natural o, al contrario, una construcción social. En efecto, toda visión del mundo o representación global de la sociedad conlleva la finalidad de elección del pensamiento y de la acción.

2. El mercado y sus representaciones

Es lo que podría mostrar por un breve análisis de algunas posiciones contemporáneas concernientes al mercado, distinguiendo, de una parte, un discurso neoliberal puro, y por otra, aquella de los autores liberales humanistas, que podríamos clasificar preferiblemente en la tradición neoclásica. Al centrarnos en el estudio relativo al mercado, utilizaremos los indicadores de una concepción más general de la sociedad, que abordaremos en síntesis. La característica común de cada una de estas posiciones, salvo algunas diferencias, es el punto de partida: la mano invisible de Adam Smith (1937: 423). En los casos de una representación neoliberal y de una representación liberal humanista, escogeremos un autor que incluya en su discurso una legitimación religiosa, permitiendo así relacionar este tipo de análisis con elementos de una sociología de la religión.

2.1. La representación neoliberal del mercado

Tres referencias nos permitirán entrar en el tema. La primera se refiere a Friedrich August von Hayek, la segunda a Milton Friedman y la tercera a Michaël Novak. La idea central de Hayek es la del mercado como orden espontáneo, que no es el producto de una voluntad o una conciencia, sino de múltiples interrelaciones nacidas de las acciones libres de los individuos. Es en consecuencia, autoengendrada y autorregulada. Es un orden abstracto,

> ...donde las características serán naturales para ofrecer a los miembros de la sociedad la mejor oportunidad de lograr sus diversos fines particulares por mucho tiempo ignorados (Hayek, 1976: II, 138).

La sociedad se organiza sobre la base del juego de los intereses particulares; el equilibrio del mercado no es intencional, y cumple así la función de operador social (Berthoud-Frydman, 1989: 96).

De esto se sigue que el mercado posee también una virtud pacificadora, contribuyendo a la satisfacción de las necesidades, neutralizando el juego de la rivalidad y de la envidia. Es necesario, por ende, evitar todo lo que pueda desorientar su acción, y en particular las intervenciones del Estado, y promover en el plano político el regreso a la espontaneidad. Ésta no será posible a menos que el Estado se retire. Su único papel (y en este sentido Hayek se distingue de los anarquistas) es el de proteger el mercado para asegurar las reglas contractuales y el respeto del derecho de propiedad, siendo esta última un hecho natural, indispensable para el intercambio.

Milton Friedman (1983, 87) estima, por su parte, que la esencia del capitalismo, que él identifica como la economía de mercado, es la de ser un sistema de cooperación natural, de intercambios voluntarios y de libre empresa (reconociendo que en los hechos muchas veces se trata más de una aproximación). Por eso, además, como había escrito Adam Smith,

> ...individuos separados persiguiendo sus propios intereses pueden promover el interés colectivo por el intercambio y esto para el beneficio mutuo.

El ejemplo que ilustra este propósito, de acuerdo con Friedman, es el del lenguaje, el cual no está planificado y, no obstante, funciona. El lenguaje es el resultado de un *libre mercado.*

El mercado libre está, por consiguiente, organizado por la base, de manera voluntaria, y la autoridad se halla dispersa. El mercado libre va acompañado por la libertad política, en vista de

que ésta constituye una condición necesaria, incluso si no es suficiente; la libertad política es un imperativo para mantener a largo plazo la libertad económica (*Ibid.*, 393). Como resultado, tenemos un clima elevado de responsabilidad que nos conduce a grandes realizaciones en todos los campos de la actividad humana.

A continuación, Milton Friedman, abandonando el campo del razonamiento por el de la observación, considera que los resultados del capitalismo son sin duda los más convincentes en materia de libertad y de prosperidad, aun cuando no es perfecto (*Ibid.*, 85). Ellos son consecuencia de la cooperación y del intercambio voluntario, siendo el respeto a los demás y sus valores, sin importar los propios, el valor fundamental de las relaciones humanas. Y, por otro lado, la superioridad moral de esta forma de economía proviene del hecho de que

> ...es la única sociedad jamás inventada que ofrece las mismas libertades a la minoría... de seres humanos que no persiguen un fin materialista (*Ibid.*, 89).

En cuanto a Michaël Novak, en su obra *El espíritu del capitalismo democrático*, afirma que el neocapitalismo es el mejor sistema para procurar al mayor número de seres humanos las mejores condiciones de vida posible (Novak, 1991: 32-186). En efecto, éste se caracteriza en el plano económico por el libre mercado, en el plano político por la garantía de los derechos individuales, y en el plano de la cultura por la promoción de las ideas de libertad y de justicia para todos. La libertad económica, que separa a esta última del Estado, introduce el pluralismo en el sistema social en los niveles económico, político y cultural. Esto es el capitalismo democrático, la libre contribución de todos al bien común por la vía de lograr los intereses individuales.

Para Novak, el parámetro de esta realización es la sociedad estadounidense, donde los fundadores del capitalismo tuvieron éxito al

> .. mostrar un sistema que utiliza incluso las tendencias negativas del hombre para realizar el mejor bien posible (Novak, citado por Vives, 1994: 34).

Si la tradición católica fue antiliberal y anticapitalista, es porque a partir de una concepción ética abstracta de la justicia y de la igualdad, estaba menos interesada en la producción de riquezas que en su distribución (*Ibid.*, 35). Ahora bien, el deber de producir los bienes necesarios para una vida humana digna, encuentra su fundamento en la fe cristiana. Ésta exige, entonces, que se produzca más y mejor y que se ponga en valor la creación, lo que, según él, es

mejor realizado por los estadounidenses, por ejemplo, que por los latinoamericanos (Novak, 1991: 299ss.). Ningún otro sistema, como el capitalismo democrático, aparece de manera más adecuada. Michaël Novak continúa su reflexión teológica hablando de la encarnación como un compromiso responsable en el mundo, y de la Trinidad como un modelo de relaciones entre personas libres.

Es evidente que todo esto nos hace pensar en Max Weber, al que Novak cita con frecuencia. Su tesis, contenida en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 1976), es bien conocida: la moral de relativa austeridad preconizada por el calvinismo favoreció la acumulación, base del desarrollo del capitalismo. Lo que Weber sin duda no deja suficientemente claro es que la ética *protestante* a la que se refiere, es asimismo fruto de la cultura de una burguesía mercantil urbana ya en expansión desde el siglo XIII.

2.2. Las representaciones liberales humanistas del mercado

Como habíamos dicho, las posiciones que presentaremos a continuación se acercan a aquellas de los neoclásicos que, como León Walras, se encargan fundamentalmente de reproducir las condiciones de la competencia perfecta para permitir al modelo económico producir todos sus efectos. Al contrario de los ejemplos anteriores, ellos adoptan una perspectiva constructivista refiriéndose a una intervención humana inteligente.

Así se expresaba Ludwig Erhard, antiguo ministro de finanzas del gobierno alemán, cuando se refería a la economía social de libre mercado. Él la definía como

> ...un proceso de adaptación que hace que la demanda, el producto social y la renta nacional, alcancen su justa correspondencia, su equilibrio, tanto en su relación cuantitativa como cualitativa (Erhard, 1996).

Y agregaba que la libertad política está condicionada por aquella del mercado, ya que la libertad es indivisible.

Y, no obstante, esta posición se diferencia del neoliberalismo, pues al oponerse a que los empresarios formen *carteles*, los cuales suprimen la competencia y de esta manera la libertad, ella se pronuncia por una intervención del Estado para limitar las posibilidades de que esto ocurra. Sin embargo, únicamente el consumidor debe decidir quién gana y quién pierde, por su libre elección de la calidad y de los precios, y no es el Estado el que está llamado a cumplir esta tarea. Su única función es la

...de asegurar por la vía legal que las ventajas de la economía de competencia no sean afectadas por los inconvenientes de una concentración del poder.

Si preguntamos, en segundo lugar, a François Ceyrac, antiguo patrón de patrones franceses, es porque él se expresó sobre el punto culminante de la crisis del sistema keynesiano (fruto de la estagflación y las dificultades del Estado-providencia). Para él, también,

> ...la economía de mercado desde hace mucho tiempo ha demostrado su eficacia... y ella se basa en tres factores: la libre iniciativa, la competencia y el mercado... [este último] supone la libre elección de los consumidores y permite evolucionar la economía en función de sus necesidades... Es, [en efecto], el espejo de sus deseos y de sus necesidades (Ceyrac, 1977: 21s. 25).

Es por eso que se puede decir que "la economía de mercado favorece el desenvolvimiento de la libertad en todos los planos" (*Ibid.*, 60). Por otra parte, ella

> ...ofrece a la sociedad las mejores posibilidades de orientar el crecimiento hacia el mejoramiento del nivel de vida (*Ibid.*, 147).

Es necesario recordar igualmente, como dice François Ceyrac, "una verdad elemental: es el progreso económico el que hace posible el progreso social" (*Ibid.*, 183).

Este progreso es el fruto de la economía de mercado y

> ...tiene por objetivo ofrecer a los hombres más bienestar, más seguridad y también, de hecho, más libertad (*Ibid.*, 61).

No obstante, es necesario apartarse del liberalismo extremo, "que es a duras penas mantenido hoy en día" (*Ibid.*, 75), y admitir la necesidad de un arbitraje político para corregir las desigualdades y la injusticia relacionadas con el juego de los impuestos y de las transferencias sociales.

El tercer ejemplo, que tiene su quehacer en la vida económica mundial, es Michel Camdessus, exdirector general del Fondo Monetario Internacional (FMI). Hemos elegido el texto de una conferencia suya que data de 1992, y donde él introduce una referencia religiosa como complemento de su discurso económico.

> El mercado es el modo de organización económico más eficaz para acrecentar la riqueza individual y colectiva... Es una economía de responsabilidad donde el hombre puede ofrecer toda su dimensión (Camdessus, 1995: 307).

Su lógica de base es aquella de los precios, y la libertad es esencial para su funcionamiento.

Pero, no se puede caer en el fundamentalismo del mercado, nos dice Camdessus, y

> ...decir, el mercado solo el mercado y todo irá por el mejor de los mejores mundos posibles, incluso si las insuficiencias son controladas y las cuentas se multiplican *(Idem)*.

Esto porque el mercado contiene los gérmenes de su autodestrucción: su indiferencia hacia la persona. Debe estar, por tanto, encuadrado y vigilado para permanecer libre y ser justo. Este es el papel del Estado, el cual debe establecer un cuadro institucional de la actividad económica con el fin de asegurar lo que Michel Camdessus llama *un crecimiento de alta calidad*, esto es, asegurando su continuidad en el tiempo, justo en la distribución de sus frutos y respetuoso de nuestra forma de vida. En este sentido, el papel del Estado es el de hacer prevalecer el derecho, asegurar los servicios sociales, preservar el ambiente, garantizar la estabilidad de la moneda...

En una exposición oral ante las grandes conferencias episcopales católicas en Bruselas, él agrega que hoy en día, frente al declive relativo del Estado nacional, se requiere introducir regulaciones internacionales, sobre todo en el campo de las transacciones financieras.

La economía de mercado, declara Camdessus, tiene por ende tres manos: hacia el centro, la mano invisible de Adam Smith; a continuación, la de la justicia o del Estado; y, finalmente, la mano fraternal de la solidaridad para combatir la pobreza. Es interesante constatar que el mismo discurso fue adoptado por el presidente del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Enrique Iglesias, cuando en la conferencia anual de la Fundación François Perroux en Lyon, en junio de 1996, dijo con relación al Estado que éste no debía solo garantizar

> ...el funcionamiento transparente de la mano invisible, sino asegurar la mano de la justicia contra los abusos y la mano de la solidaridad por la justicia social (Iglesias, 1996).

Michel Camdessus completa su razonamiento sobre la solidaridad afirmando que ella posee una función económica, puesto que

> ...asegura que la distribución y la donación son la única elección razonable... [y que corresponde a los] intereses bien entendidos de nuestros países [en el Tercer Mundo y en la antigua Unión Soviética] coincidiendo también con la aceptación del riesgo de la solidaridad mundial (Camdessus, 1995: 312).

El exdirector del FMI añade que la tarea de este organismo es precisamente la de combinar el rigor del ajuste con la generosidad de la solidaridad, ayudando a los países a analizar su situación y a elaborar estrategias creíbles que restablezcan el libre juego del mercado, con el fin de ajustar los grandes equilibrios y que puedan asimismo alcanzar una base de credibilidad en el mercado mundial. Sin dudas es algunas veces duro, dirá él, operar al paso de la economía de mercado, sin embargo este contrato no escrito de cooperación financiera mundial debe ser aplicado por los gobiernos para obtener el apoyo del FMI, y de este modo el de otros prestamistas. El FMI es, por ende, un gestor al servicio del rigor, de la eficacia y de la solidaridad, y su director general es un *representante' comercial* de la economía de mercado (*Ibid.*, 307-312).

Pero, y es aquí donde se une con el discurso religioso, hay más aún.

> Los bienes que no se compran: libertad interior, convivialidad, contemplación, esperanza, sentido de la existencia, compartir, no representan valores resultado del mercado, sino más bien del Reino (*Ibid.*, 307),

aun cuando existe en la base una convergencia entre la construcción de este último y la racionalidad del mercado. En efecto, el Reino, situado en el corazón de la revelación cristiana, está por construirse, siendo una historia en la cual somos los actores; se basa en el servicio y en la distribución. Contrario al poder que exalta al Príncipe y al Barón, él privilegia al excluido y al débil (*Ibid.*, 308). Es por tanto una fraternidad que está anunciada y que en la actualidad debe vivirse en el mercado, lugar del intercambio, yuxtaponiendo otro lugar, aquel de la distribución. Es el mandato que recibieron los cristianos, y entre ellos los empresarios cristianos (a quienes está dirigido el discurso), "gestores del intercambio y encargados de compartir". Luego, ellos aportarán, con su referencia al Reino, lo que *más* le falta al mercado para servir mejor al ser humano integral a nivel de la empresa, de la nación y de la esfera internacional.

2.3. Síntesis de las representaciones

En los dos casos, aquel de los autores neoliberales y el de los liberales humanistas, la representación de la sociedad es la de un conjunto de individuos que establecen intercambios entre ellos sobre la base de una igualdad de partida. Para unos es un hecho natural, para otros una construcción racional. En las dos posiciones, el mecanismo de los equilibrios complejos y no perceptibles de manera directa (es una lógica que se expresa por la mano invisible)

juega en favor del bienestar de la humanidad. Se requiere, en consecuencia, asegurar su libre funcionamiento. Unos preconizan el *laisser-faire* (dejar hacer), otros ciertas regulaciones (eventualmente provisorias), ya sea para restablecer el libre juego de la competencia o para corregir sus efectos sociales negativos.

A propósito de estos efectos y de las situaciones inquietantes que provocan, existe también una doble perspectiva. Para los neoliberales, solamente el mercado resolverá a su debido tiempo los problemas. Para los otros, es necesario compensar con la distribución y la solidaridad (lucha contra la pobreza) las carencias del sistema, las cuales provienen, no de su lógica, sino de las dificultades de su aplicación.

Si no hay dudas de que en el plano de las finalidades las intenciones explícitas de este tipo de discurso consisten en llevar al género humano hacia la mayor felicidad posible, ni que el esfuerzo intelectual emprendido por los partidarios de este pensamiento (considerado como único), no sea considerable y por lo general de un gran rigor, podemos sin embargo, frente a los problemas concretos de la humanidad contemporánea, por su gravedad creciente y su carácter mundial, cuestionar la validez empírica de la teoría. No solo algunos autores parecen, es lo menos que podríamos decir, poco informados acerca de ciertas situaciones, sino que aquellos que sí las conocen, y de éstos tenemos en los dos tipos de lectura liberal, parecen razonar como si todo ocurriera en el nivel de las relaciones interindividuales en un mercado de primer tipo (intercambios centrados en las necesidades locales). En efecto, este mercado es presentado como el conjunto entretejido de individuos en el proceso de intercambio, olvidando que ellos no existen sino dentro de las relaciones sociales, que en las sociedades de clases adquieren la forma de relaciones no recíprocas.

Dejar actuar las leyes del mercado, incluso las de la competencia, vuelve a producir y a reproducir las desigualdades. No es un accidente, es una constante social; no una ley natural en el sentido de los neoliberales, sino más bien una construcción ineluctable (que denominan a veces, pero de modo incorrecto, una ley social) y que no cambia tanto que permanecemos en la misma lógica. Así, los programas de lucha contra la pobreza o toda otra iniciativa del mismo género, no aportan ninguna solución al problema de fondo, porque al mismo tiempo, se perpetúa el sistema que se encuentra en su origen. Solo una visión puramente teórica de los equilibrios macroeconómicos y de los mecanismos del mercado que se consideran de valor (privatización, exportación, competitividad), permite no percibir el nexo estructural entre la pobreza como fenómeno socialmente producido y la lógica de un mercado capitalista.

En cuanto al crecimiento económico (por ejemplo en el Este de Asia o en Chile, que se presentan muchas veces como ejemplos de

erradicación de la pobreza), éste hace retroceder sin dudas la base de las desigualdades, aunque dejado a su propia lógica incrementa al mismo tiempo la distancia entre los polos y se realiza a un costo social (y ecológico) considerable, presentado muy fácilmente como el precio inevitable a pagar por obtenerlo.

Es, por consiguiente, la negación (o el rechazo) a analizar lo real en términos de relaciones sociales lo que está en el origen de una lectura que permanece necesariamente abstracta. ¿No estaríamos en este caso confrontados con un empirismo aparente, que toma las formas de un dogma jamás cuestionado: el mercado y su eficacia, no solo económica sino también social, es una evidencia? Ahora bien, esto únicamente puede ser si la representación de la sociedad es la de un conjunto de individuos, reagrupados en categorías diferentes, pero yuxtapuestas y existiendo en cuadros institucionales con funciones neutras. En tal caso, se trata de asegurar la libertad de los procesos de intercambio, porque los individuos son iguales (posición de los neoliberales) o, si la necesidad se presenta, crear redes de protección social para los débiles o los perdedores (posición de los liberales humanistas). Es necesario asimismo promover la colaboración entre los estratos sociales para conseguir el bien común.

Por el contrario, la representación de la sociedad en términos de relaciones sociales, lo que le confiere un estatus específico, más allá de la suma de individuos, incluso clasificados en categorías o en estratos sociales, permite retomar otra lectura de la economía de mercado, tal como ella funciona ahora. Esta última es la expresión de una relación desigual (lo que no es, sin embargo, el caso de toda forma de mercado), en vista de que ella es el mecanismo principal de la dominación económica de un grupo sobre el otro. La historia nos lo demuestra desde el nacimiento de la economía capitalista en su forma mercantil. La economía de mercado es al mismo tiempo origen y consecuencia de una relación social desigual, y para reproducirse debe también reproducirla. Las categorías sociales son nexos estructurales y no solamente están yuxtapuestas, y como el análisis de Marx ha puesto bien claro, son de clases, cualquiera que sea la fluidez contemporánea del concepto y las transformaciones de su contenido.

Estas consideraciones no son puramente especulativas; ellas tienen consecuencias importantes en la manera que las situaciones concretas son presentadas y analizadas. Es el caso en estudios del Banco Mundial relativos a América Latina y el Caribe, muy ricos en materia empírica, si bien incompletos en la interpretación. El hecho, por ejemplo, que la esperanza de vida en Nicaragua haya pasado de 58 a 65 años entre 1980 y 1990, la tasa más elevada de la región y esto a pesar de una guerra interna cruel, no se relaciona, en la obra de Sebastian Edwards *Crisis y reforma en América Latina*, con el

cambio de régimen político que reorientó una parte de las relaciones sociales y adoptó otra filosofía de la salud (Edwards, 1995: 265). A título informativo, no es inútil señalar que seis años de política neoliberal vieron retroceder la cifra a 59,6 en 1996. Por otro lado, es significativo que ninguna estadística relativa a Cuba sea citada en la obra de Edwards sobre América Latina y el Caribe.

Este mismo estudio, publicado por el Banco Mundial, explica que la causa principal de la pobreza en América Latina y el Caribe es la deuda externa, no obstante notablemente no hace mención de su origen ni de sus causas sociales y políticas. Ahora bien, tales premisas intelectuales tienen consecuencias prácticas importantes, pues ellas justifican, por ejemplo, los programas de ajuste estructural, destinados a restablecer la confianza de los medios financieros (entre otras vías, por la garantía del servicio de la deuda) en nombre de la lucha contra la pobreza.

Es necesario evidentemente recordar que la mayor parte de los textos sobre la economía de mercado que hemos citado, fueron elaborados en contraste con la experiencia del antiguo bloque del Este, en el cual los autores señalan la falta de eficiencia y de libertad. No está entre nuestros propósitos el abordar el estudio de estas sociedades, salvo para decir que ellas deben también ser sometidas al mismo tipo de análisis. ¿Una de las paradojas del socialismo real no fue que el análisis marxista se detuviera a las puertas de su construcción? En cuanto al hecho de que una sociedad sin desigualdades sea del orden de la utopía, todo el mundo sin dudas lo admitirá. Todo está en saber si la mejor manera de acercarse a ella es la de humanizar la relación desigual o la de transformar la lógica.

Nos queda abordar los discursos religiosos a los que hemos hecho referencia, los cuales son de dos tipos. O bien legitiman el mercado en función de una eficacia social, que corresponde a las exigencias de justicia del Evangelio, o bien ambos se superponen, no se articulan, excepto por insuficiencia: el vacío creado por uno (el mercado) es reemplazado por el otro (el Reino), siendo resueltas las contradicciones del primero por el segundo. En esta perspectiva, aun si los dos órdenes de cosas son completamente diferentes y los valores no comparables y muchas veces contradictorios, el bienestar del ser humano, que constituye el objetivo de uno y de otro, es satisfecho por su complementariedad. De esto resulta también, porque una solución existe, la redención del mercado que puede continuar reproduciéndose según su propia lógica. Como consecuencia, los actores económicos creyentes, *responsables del intercambio y encargados de compartir*, son revestidos de una responsabilidad no contradictoria y así igualmente de una doble excelencia.

3. El mercado y la hegemonía o la partición de la ideología

En este apartado nos ocuparemos del papel de la cultura en la extensión del mercado. Si hablamos de hegemonía, es en referencia a Antonio Gramsci, quien cita la persuasión al lado de la fuerza para establecer y mantener una relación desigual, o a Maurice Godelier, quien habla del consenso de todos, necesario para la reproducción de la sociedad (Godelier, 1996: 242). Se trata de la adhesión del más débil a la posición del más fuerte. La hegemonía es por tanto el compartir la evidencia, aquella del mercado como operador de lo social. Ésta pasa por la vía de un hecho natural, la ideología o la combinación entre la aceptación de su racionalidad y la aprobación de su legitimidad. No solo el mercado es la forma más lógica de producir bienes y servicios, por ser la más eficaz, sino que hasta se lo justifica moralmente porque es el garante de la libertad de los consumidores.

El proceso continúa y sobrepasa la esfera de la economía. Las libertades son indivisibles, dirá Francis Fukuyama, y el libre mercado es la garantía de la democracia política, o sea del Estado liberal, forma insuperable de la organización política (Fukuyama, 1990). El Estado liberal se encuentra asociado a la defensa de los derechos del ser humano, a todas las libertades particulares, no únicamente a aquellas conquistadas por la Revolución Francesa, sino asimismo a aquellas que fueron arrancadas por el movimiento obrero. El mercado, en fin, es la condición del desarrollo, y tanto, que creador de riquezas, es también la fuente del progreso social. Para el

> ...pensamiento económico contemporáneo, toda economía verdadera debe ser comprendida como una economía de mercado... y las teorías económicas que no se ajusten con el paradigma del interés privado y del mercado, son percibidas como infracciones a la lógica del pensamiento y de los procesos económicos (Assmann-Hinkelammert, 1993: 144).

Esta representación de lo real se propaga hoy en día, conjuntamente con la mundialización de la economía y con la crisis del keynesianismo, incluso en el seno de las clases subalternas. La creación de una contrahegemonía se convierte en el esfuerzo de una lucha social en el campo de la cultura. Si la función de la hegemonía es la de distribuir la racionalidad y la legitimidad de la economía de mercado, aquella de la contrahegemonía será la de demostrar su irracionalidad y su ilegitimidad (Hinkelammert, 1995: 1-15). El papel de los intelectuales es esencial en este sentido. Muy diferente de una simple protesta moral, implica a nivel de la

teorización y de la metodología un esfuerzo tan considerable como el de los pensadores neoliberales o el de los neoclásicos humanistas.

Queda algo por decir a propósito de las instancias morales en el proceso de deslegitimación. Ellas desempeñaron un papel importante, por ejemplo en los Estados Unidos, para poner fin a la guerra de Vietnam o en la caída de ciertas dictaduras. Existen sin embargo dos formas de críticas: aquellas que pasan por la mediación de un análisis de las relaciones sociales, y aquellas que se quedan en una simple protesta ética, hasta radical. Solamente las primeras pueden ser eficaces en un proceso de transformación a largo plazo y en profundidad. Las otras condenan (con razón además) los abusos, pero deteniéndose en este aspecto, ellas no se pronuncian sobre el proceso mismo y su lógica. Éste fue el caso, por ejemplo, de Bartolomé de Las Casas con relación al tratamiento de los indios de América por el sistema colonial español. Éste no fue cuestionado, y el resultado fue la esclavitud de los africanos. La crítica radical del en esa época arzobispo de San Cristóbal, en Chiapas, estaba en referencia directa con los valores evangélicos, si bien no cuestionaba el sistema colonial, solo sus abusos.

Ocurre lo mismo con la crítica a la economía de mercado por parte de la enseñanza social de la Iglesia (Católica) en la cual únicamente los abusos son condenados, y dos de los autores citados, Michaël Novak y François Ceyrac, no se equivocaron puesto que ellos hacen una referencia explícita a esta enseñanza. En este sentido, la encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II fue muy clara: la economía social de mercado es el sistema más coherente con los valores que desea promover la Iglesia, no obstante existe todavía un capitalismo salvaje que no se puede tolerar y es forzoso denunciar.

Ahora bien, si reflexionamos veremos que ningún sistema, tanto económico como político, puede reproducirse a mediano o a largo plazo sin poner fin a sus abusos más evidentes. ¿No es esto precisamente lo que justifica la libertad de prensa en los regímenes políticos democráticos? Frente a la economía de mercado, la enseñanza social de la Iglesia cumple por ende una función reguladora. Ella tiende a moralizar su funcionamiento, aunque sin poner en duda su lógica.

Por el contrario, la teología de la liberación, en su reflexión de ética social, tiene en cuenta la existencia de relaciones sociales vividas ante todo en la realidad por las clases populares y aprehendidas a continuación por medio de un análisis. Ella ha sobrepasado el grito de protesta para abordar el nivel no visible de la lógica. Tal camino ha introducido la relatividad de un modelo de ciencias sociales en una disciplina teológica habituada a deducir, partiendo de lo absoluto, normas de comportamiento. Eso es lo que se le reprocha. El criterio de verdad queda desplazado, y para colmo

apoyándose metodológicamente en el tipo de análisis que Marx introdujera en la reflexión social. La teología de la liberación fue acusada de ideológica, desde el momento que tomaba en cuenta el conjunto de lo real, el fenómeno como relación social, reconociendo en su discurso teológico el carácter relativo del análisis frente a lo absoluto de Dios.

La teología del mercado, en cambio, tal como la presenta Michaël Novak, parte de una abstracción en la cual se plantea como lugar teológico el intercambio entre individuos que crean un conjunto de relaciones que a condición de ejercerse libremente, concluye en el bien de todos. Si la teología de la liberación corre el peligro de un análisis inadecuado, la teología del mercado se parece más a la afirmación de una falsa conciencia.

4. El pensamiento único, el postmodernismo y la religión

Nos quedan para concluir algunas reflexiones. Evidentemente no es nuevo decir que el discurso económico liberal se sitúa en el orden de la ideología, ni que él funciona en beneficio de las relaciones sociales desiguales. Ante todo, cada discurso está en el orden de las ideas, indispensables para la construcción de lo real. Acto seguido, toda relación social de desigualdad debe encontrar en lo simbólico la racionalidad y legitimidad que no pueden prevalecer en lo real, lo que no es necesariamente un proceso intencional. El paradigma del lenguaje, elegido por Friedman tanto como por Marx, puede aplicarse aquí.

En fin, vivimos una coyuntura que ha visto la ruptura y la caída de los tres grandes pilares de la economía mundial de la postguerra: el proyecto keynesiano (o fordista) de las sociedades occidentales, el modelo socialista de los países del Este y aquel de Bandoung, según la expresión de Samir Amin, esto es una solución nacional y populista para el Tercer Mundo (Amin, 1994: 24). El discurso del liberalismo ha terminado por imponerse como universal y definitivo, aun cuando algunos aportan matices o incluyen adjetivos. Se establecen prácticas bien precisas, donde la racionalidad económica se transforma en la medida de la racionalidad social. Ésta se abandona para reintroducir la donación como válvula de seguridad, como lo señala Maurice Godelier (1996: 291) en las conclusiones de su última obra.

El error del tal perspectiva, fundada en la concepción hegeliana del Estado democrático y retomado por Francis Fukuyama en su discurso sobre el fin de la historia, consiste probablemente en confundir una coyuntura histórica particular con lo que es una característica común de la condición humana, o sea, la necesidad

de libertad en la seguridad o de seguridad en la libertad, y que se expresa en el seno de todas las formas sociales de la existencia material de los grupos humanos, cualquiera que sea el nivel de las fuerzas productivas. Cuando uno de estos términos es puesto en peligro, los grupos afectados reaccionan y se levantan contra estas situaciones: revueltas de esclavos o revueltas campesinas, reivindicaciones libertarias de la burguesía o luchas obreras, guerras de liberación nacional o movimientos sociales. Es imprescindible insistir en la palabra peligro, en vista de que significa un punto o riesgo de ruptura que no se satisface con una producción puramente simbólica. Ahora la economía de mercado, y su proyección ideológica, parecen encontrarse en un cruce de caminos. Habiendo adquirido la hegemonía en los tres espacios citados antes (el mundo industrializado occidental, los países del Este y los del Sur), es desafiada hoy por lo que unos estiman son situaciones penosas pero transitorias, y otros barreras de su lógica.

Es el momento de hacer alusión al pensamiento postmoderno y de revelar, con relación al sujeto que nos ocupa, su carácter ambiguo. En efecto, explícitamente crítico de una modernidad que no solo fue impulsada por el mercado, sino que adquirió su consistencia en el seno de esta forma social de la economía, un tipo corriente de postmodernismo es convertido de manera paradójica en el mejor apoyo ideal del libre mercado. Para ello tiende a "elementarizar" la representación de lo real, privilegiando el papel de los actores individuales en la construcción de la sociedad y rechazando el concepto de estructura, por miedo al totalitarismo justo en el momento que el capitalismo deviene un sistema mundial, y negando a las ciencias sociales la posibilidad de ser explicativas (Bauman, 1988). Es lo que vamos a desarrollar en el próximo capítulo de este trabajo.

Para concluir, una última palabra a propósito de la religión. Constatamos que ninguna sociedad mercantil, o hasta precapitalista, desarrolla una lectura del mercado en términos específicamente religiosos. Al contrario, es el caso de la relación de casta, o en sociedades precapitalistas, la relación de clase o política cuando son percibidas como no recíprocas. El intercambio mercantil lleva en sí mismo su propia racionalidad, y por consiguiente su carácter secular. Es de modo visible el fruto de la actividad humana y no de la voluntad de Dios. Incluso la posición calvinista de la predestinación que confirma el éxito económico, tan presente en el origen del substrato cultural del capitalismo estadounidense, no se ocupa de la transacción mercantil misma, sino de la excelencia de los actores. Podemos, por tanto, afirmar que se trataba de un fenómeno de transición debido a la fuerza de reproducción, más allá de las condiciones sociales de su nacimiento, de un hecho cultural institucionalizado.

Esto no significa que la religión no pueda cumplir un papel en la legitimación del mercado capitalista, como hemos podido constatar. Los autores estadounidenses contemporáneos y los consejeros políticos continúan haciéndolo (Gilder, 1984). No se trata sin embargo de una explicación religiosa de la relación social. Esta función legitimadora está secularizada (la naturaleza, la mano invisible, el contrato). Aunque pudiera parecer paradójico, lo sagrado "que se transforma en lo social" (Godelier, 1996: 241) ha perdido su carácter religioso. El papel de la religión es entonces del orden ético, basado en la eficacia moral de los actores económicos y sociales del sistema o en la moralización de su funcionamiento. Pero la situación puede cambiar también cuando la denuncia provenga no solo de la injusticia y de sus efectos, sino igualmente de la irracionalidad de su lógica, precisamente porque el capitalismo no es la simple lógica de los precios, sino un acto económico situado en el seno de relaciones sociales de desigualdad que él contribuye a crear y a reproducir. Es así, como lo hemos dicho en la primera sección de este capítulo, que la religión tiene un papel ambivalente.

Capítulo II

La crítica postmoderna de la religión [1]

Antes de entrar en el tópico es necesario precisar lo que entendemos por crítica postmoderna, a la vez como fruto de observaciones y toma de posición (Boisvert, 1997: 55-57). Debemos notar también que no existen trabajos muy específicos de esta corriente de pensamiento acerca de la religión. Sin embargo, varios autores han tocado el tema. Trataremos de describir lo que es el pensamiento postmoderno, de analizarlo y criticarlo, recordando que hay posiciones bastantes diversas en su seno.

1. La modernidad y la religión vistas desde la crítica postmoderna

1.1. Definición de la modernidad

La postmodernidad no se plantea como un simple rechazo (antimodernismo), sino como una herencia de la modernidad

[1] Conferencia presentada en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en México D. F., el 28 de enero de 1997.

oponiéndose a sus contradicciones. Se presenta igualmente como un fruto de la nueva situación creada por la tecnociencia. En realidad, los postmodernos quieren estar en continuidad con la búsqueda del placer, el espíritu revolucionario y la voluntad democrática de la modernidad (Boisvert, 1996: 82). Stephen Crook (1994: 42) habla de la cuarta época después de la Antigüedad, de la Edad Media y del tiempo moderno.

Podemos tratar de entender cuáles son las características principales de la modernidad, según el pensamiento postmoderno (Boisvert, 1996: 46-48). Brevemente, se trata de lo siguiente:

—Una racionalidad técnica: que significa la dominación de la naturaleza, con la idea de un progreso lineal y de un evolucionismo ciego; la identificación entre saber y verdad; la economía de mercado; la arquitectura funcional (Portoghesi, 1996); la hegemonía del universo tecnológico (Conill, 1991: 281).
—Una ruptura con la tradición y un olvido del pasado (Giddens, 1990: 17-21).
—Metadiscursos ortodoxos basados sobre leyes universales y homogéneas que borran los particularismos; ortodoxias disciplinarias; cienticismo, del cual el marxismo ha sido el continuador; parámetros universales y la idea que el enfoque, el objetivo y los métodos de las ciencias son neutros.
—Élites ilustradas y vanguardias.
—Democracias autoritarias con un Estado hegemónico.
—Superioridad de la civilización que la produce y, en consecuencia, un eurocentrismo.

1.2. La religión en la modernidad

En la modernidad, la ciencia reemplaza la religión (el saber) para la interpretación de lo real, observan los postmodernos. La ciencia se plantea como factor de emancipación del ser humano alienado. Eso conlleva una secularización del pensamiento y de la sociedad: el ser humano se hizo Dios. Dice Juan Antonio Blanco (1995: 22), un filósofo cubano, que se trata del desplazamiento de la verdad. Es, como lo dice Max Weber, el "desencantamiento" del mundo (Taylor, 1994: 12).

En verdad, cuando analizamos la realidad actual vemos que existen nuevos hechos religiosos frente a la modernidad secularizante, lo que varios autores postmodernos señalan como típico de la nueva era. Notamos entre otros, los movimientos pentecostales en el conjunto del mundo y la llamada Nueva Era, lo que ciertos autores designan *la religión del postmoderno* (Boero, 1996: 121); el renacimiento de religiones afroamericanas o precolombinas; el

integrismo religioso hindú o musulmán. Además, podemos añadir el papel político de ciertas religiones, como el budismo en Sri Lanka o el catolicismo en América Central, etc. En este sentido, no se puede seguir de manera simplista un modernismo que anunció "la muerte de Dios".

Es interesante recordar que Malraux decía que el siglo XXI será religioso; que Huntington habla de *clash of civilisations*, es decir, entre el Occidente y las civilizaciones islámico-confucianistas. Daniel Bell (1980) habla del retorno de la religión, pero lo ve en otro sentido, como único camino contra las tendencias disolutivas del postmodernismo. Así pues, el fenómeno religioso no es indiferente cuando hablamos de postmodernismo.

2. Definición de la postmodernidad

La postmodernidad aparece tal vez primero en la arquitectura, en Francia y en los Estados Unidos, en la década de 1950. Se desarrolla como corriente filosófica y sociológica después del año 1968, en Francia en particular, con autores como Michel Foucault, Jean François Lyotard, J. Baudrillard, etc.

2.1. Crítica del Siglo de las Luces

La primera observación postmoderna es que la racionalidad tecnocientífica se impone en la modernidad como la única, y eso tiene varias consecuencias. Al contrario de lo que se afirmaba a propósito de la objetividad del conocimiento, característica de la modernidad, se dice que el conocimiento no es neutro, ni en las ciencias de la naturaleza ni en las ciencias sociales. Hay condiciones sociales que orientan el desarrollo de las ciencias así como de sus elecciones. De esta forma, ya no se acepta al sujeto como conocedor ahistórico y neutro, y para algunos, aun la idea misma de la realidad parece inadecuada. El pensamiento postmoderno busca nuevos métodos de razonamiento: el valor del afecto frente a lo racional, del pensamiento analógico frente al analítico, de lo parcial frente a la totalidad.

2.2. Fin de las categorías universales, las explicaciones sistemáticas y las legitimaciones

1. La postmodernidad se caracteriza por la invalidación de los grandes *metarrelatos* (Lyotard, 1986: 38) frente a la enorme diversidad de la realidad. Eso significa, según algunos, seguramente un gran

vacío teórico, pero asimismo una gran multiplicidad de visiones. Es el reino de los pequeños relatos (la victoria de las masas contra la cultura aristocrática), dice Yves Boisvert (1996: 92s.).

No existe una historia unificada, solo relatos. No se puede pensar el mundo en función de un fin. Tampoco la historia conduce necesariamente a lo mejor, como lo pensaba Kant. Cuando Habermas señala que se trata de una crisis de toda legitimación teórica, los postmodernos contestan que ya no se necesitan legitimaciones. Insisten sobre los peligros de la teorización, que son el totalitarismo de la verdad, la coerción del pensamiento global o de categorías únicas de tiempo y espacio (Harvey, 1989), y hacen una crítica de todo fundamentalismo, que para ellos significa todo saber que funda una disciplina.

2. Solamente hay circunstancias y cada saber es particular. G. Vattimo (1990) declara que se multiplican los dialectos. Eso significa una duda generalizada y un saber pragmático: el único criterio es su eficacia (Boisvert, 1996: 63). Unos afirman también que el error es riqueza. Michel Maffesoli (1988) dice que existen "una multiplicidad de ideologías vividas al día sobre valores próximos". Eso exige el reconocimiento de la existencia de un eclecticismo, para asegurar la coexistencia pacífica de todos los discursos. Por último, Stephen Crook (1994: 2) escribe: "la única cosa cierta es la incertidumbre continua".

3. Se observa, además, que esta corriente es favorecida por la existencia y la importancia cultural de los medios de comunicación de masas, los cuales ya no permiten una visión totalizante. Se trata de hechos directos, concretos, vividos, lo que lleva a una nueva transparencia democrática, como señala G. Raulet (1989: 21).

2.3. Lo real como cultura y pluralidad de textos

Es Jacques Derrida quien habla de un "juego infinito de textos sin sentido dado". Los hechos sociales son expresiones simbólicas y deben leerse como textos. Como bien lo expresa Amando Robles (1995: 213), se trata de la

> ...conciencia de saber que no pueden sustituir aquellos referentes (metasociales) por otros nuevos... Lo más que puede aspirar es a 'escribir', dejar 'textos', no obras con sello definitivo, y a descubrir y recuperar las 'escrituras' de otras épocas, los 'textos' que fueron dejando, sus huellas.

Algunos autores hacen afirmaciones aún más radicales: existe una total distancia entre el mundo simbólico y la realidad. Esta última ya no tiene valor como base epistemológica. Es precisamente

contra este tipo de posiciones que Alan Sokal escribió su artículo irónico en la revista *Social Text* (Sokal, 1995), para denunciar

> ...un pensamiento informe, favorecido por un vocabulario oscuro, que niega la existencia de la realidad objetiva y elude intencionalmente la distinción entre los hechos y el conocimiento que tenemos de ellos (Levisalles, 1995).

Cada comunidad es un texto que se debe estudiar con el método de la crítica literaria: una interpretación o, si se trata de historia y no de explicación, una interpretación de interpretaciones. Lo que se necesita es una hermenéutica, lo que es como veremos más adelante, el papel principal de las ciencias sociales. Así, como decía Nietzsche, el mundo se transforma en fábula (Vattimo, 1990: 19), y Habermas no duda en llamar a este filósofo el primer postmoderno.

Para apoyar sus posiciones, ciertamente pragmáticas, varios autores notan que hasta el simbolismo y el arte se adaptan a la voluntad de los consumidores, lo que para ellos significa igualmente una ganancia democrática.

2.4. Sociedad postindustrial y fin de las clases sociales

Hoy día, los autores postmodernos de ciencias sociales afirman que hay otros criterios de diferenciación que las diferencias de clase social, en función de nuevas necesidades debidas a la insatisfacción de las condiciones de la modernidad. J. Baudrillard (1987) habla de multiplicación de eventos indeterminados, desconectados, incoherentes, lo que significa que la realidad está fragmentada.

En lo que llaman la "sociedad postindustrial" existen nuevos objetivos de los individuos de varios medios sociales, los cuales se expresan en conjunto en nuevos movimientos sociales basados sobre intereses y circunstancias. Forman grupos de subculturas (grupos semióticos) de varios orígenes sociales. Aparecen nuevos agentes históricos, políticos, morales, que Michel Maffesoli (1988: 67) llama tribus, o que otros llaman castas, esto es, grupos de intereses corporativistas, variados y parciales, que actualmente sustituyen a las clases. El concepto mismo de clase social es anticuado. La diferencia mayor, hoy, es entre consumidores y no consumidores.

Estas posiciones implican también consecuencias prácticas. De este modo, se deben introducir cambios en la política de redistribución social: ella debe dejar de ser rígida. Cada individuo es responsable, y si se necesita ayuda, debe ser personalizada.

2.5. Centralidad del individuo e importancia del momento presente

Michel Foucault sostiene que la sociedad y las instituciones producen (y oprimen) el individuo, y al final de su obra, dicen R. Dickens y A. Fontana (1994: 27), trata de encontrar las relaciones entre la experiencia, el conocimiento y el poder. En la misma perspectiva, para el conjunto de los autores el individuo es la base de la interpretación de lo real y la fuente del conocimiento, y eso muestra la importancia de su responsabilidad (Kahn, 1995: 27). Para la visión postmoderna de la sociedad, hay una igualdad entre las diferencias existentes. En consecuencia, la participación del otro en la vida social es tan válida como la suya, lo que supone la necesidad de una coexistencia pacífica. El mundo es un *self-service*, y de esta forma se generaliza la lógica del consumo, una sociedad de la hiperelección y de individuos consumidores (Lipovetsky, 1983: 59).

En esta perspectiva, el acento está puesto sobre el individuo, lo que tiene como corolario también una atomización del conocimiento. Cada individuo tiene su saber. Por otra parte, los contratos tienden asimismo a ser temporales en todos los dominios, y la variedad de reivindicaciones se nota en demandas de derechos particulares y de libertad individual (Ortega, 1995). Nos hallamos así frente a un supermercado de estilos de vida. Se desarrolla una moral sin obligación ni sanción (Maffesoli, 1990: 32), lo que implica que hoy haya más elecciones que obligaciones. Asistimos al mismo tiempo a la desaparición del sacrificio por las grandes causas. Se trata, afirma J. Baudrillard, de una desubstancialización moderna, y eso sin duda provoca la inseguridad del individuo (Boisvert, 1995: 95). No obstante, para la postmodernidad, asevera Amando Robles (1995: 123), la solución radica en el énfasis en la subjetividad y en la experiencia estética.

Por otra parte, el presente es lo que cuenta. No se trata, de acuerdo con ellos, de un nihilismo, porque se pretende vivir el presente. Pero se vive al día, con relaciones efímeras (Lipovetsky, 1987: 188), con grupos ocasionales (Maffesoli, 1990: 47). Yves Boisvert (1996: 118) habla del *zapping*, conforme a los intereses del momento. Lo que se busca hacer es una gestión de lo cotidiano. Se entiende entonces que por todas estas razones, los discursos globales de las teorías sociales son obsoletos (Baudrillard, 1987: 83).

2.6. Sociedad civil, Estado, democracia

Los autores postmodernos notan, con razón, que la sociedad civil se opone al Estado y tiene hoy cada vez más autonomía. Hay conciencia de que la democracia es más que el Parlamento y que

existe una expansión política de la sociedad civil. Al mismo tiempo, se percibe un retorno del populismo. La sociedad civil retoma el control de la vida cotidiana y multiplica cuerpos intermediarios. El poder político siempre creciente de las mayorías silenciosas, es un hecho fundamental (Baudrillard, 1982). G. Raulet habla de la importancia de los *lobys* para la toma de decisiones políticas (citado por Boisvert, 1996: 72).

El Estado ya no posee la exclusividad del discurso sobre el poder. Asistimos al final de su tutela, y en particular al final del Estado providencia. La política es un bien de consumo, y es por eso que conocemos el fin de las fidelidades partidarias. Por este motivo, los políticos deben estar al servicio de las comunidades. La conclusión frente a estos hechos es que la función del Estado solo tiene que asegurar la gestión del carácter inevitablemente conflictivo de todos los grupos de personas (Lipovetsky, 1983: 193).

Todo esto implica un regionalismo territorial y reglas prácticas y flexibles. Se habla de grupos fluidos (Lipovetsky, 1983). Vivimos el retorno a lo local, a lo comunitario (Raulet, 1989: 13). Se construye de este modo una función democrática que puede ser un contrapeso a la globalización contemporánea.

2.7. Función de las ciencias sociales

De acuerdo con Zygmund Bauman, la sociología nació con la modernidad y por eso se deben elaborar en la actualidad las ciencias sociales de la postmodernidad. Para los autores postmodernos, la teoría en ciencias sociales ha conocido una insularidad progresiva (Seidman, 1994: 9). Un autor como J. Baudrillard (1982) va todavía más lejos y afirma la inutilidad de la sociología, y en particular de la categoría "social".

En opinión de estos autores las ciencias sociales explicativas no tienen futuro, puesto que lo humano es particular: la ciencia social solo puede ser interpretación y mediación. De hecho, añaden, cada teoría proviene de una fe no crítica en la ciencia y en la razón. Éstas imponen un sistema que es poder cultural, y finalmente social y político, e impiden el descubrimiento del actor social en su particularidad. Las teorías, sostiene Jacques Derrida, son discursos que no representan la realidad (Baudrillard, 1987: 83). J. Baudrillard agrega que son simulacros que no tienen nada que ver con la lógica de los hechos. Debemos hacer notar que muchos de los autores postmodernos, en especial en ciencias sociales, son marxistas arrepentidos.

Lógicamente, para un enfoque postmoderno la solución es considerar que las ciencias sociales solo pueden ser saberes narrativos, por cuanto el mundo social está fragmentado en una multitud de comunidades y de tradiciones de conocimiento (Bauman, 1992: 93-

113). Por ende, la ciencia social se identifica con una hermenéutica, que es una interpretación de textos (Boisvert, 1997: 18). Se trata, según Zygmund Bauman, del arte de la interpretación de las pluralidades traducidas cada una en formas asimilables por las otras. Así pues, el sociólogo es un mediador (Seidman, 1994: 14). Él hace comprender las diferencias, y en este sentido contribuye a la tolerancia (Hollinger, 1994: 178). Podemos entender que este tipo de perspectiva agrade a una parte del pensamiento religioso que pone el acento sobre la conversión individual y la autonomía de la religión. Podemos, por tanto, abordar este tema en la óptica postmoderna.

2.8. La religión en la visión postmoderna

Los postmodernos, en la perspectiva ya explicada, consideran las religiones como una multitud de creencias, ritos, éticas, organizaciones religiosas, sin expresar ningún juicio y considerando que la antropología religiosa ya no es exotismo, sino presentación de las cualidades de cada una de estas realidades (Kahn, 1995). Sin embargo, hay posiciones opuestas entre los autores. Así, Michel Foucault, luego de sus estudios acerca del papel del cristianismo en Occidente, se defiende de considerar la religión como una solución a los problemas humanos contemporáneos. Daniel Bell, por el contrario, estima que únicamente la religión puede brindar una respuesta a la situación actual de la humanidad (Dickens, 1994: 76-100).

Algunos conceptos parecen operacionales para la presentación de la religión en las obras postmodernas, y las observaciones que hacen sus autores sobre el fenómeno religioso pueden ser sintetizadas en los cinco puntos siguientes:

1. *La religión como fenómeno simbólico particular.* Las religiones forman uno de los mundos simbólicos que escapan a toda categorización universal o a cada sistematización global. Se trata de lo no racional, del cual las religiones son un receptáculo privilegiado. Cada experiencia religiosa es única y particular. Es por eso que se privilegia, dentro de los autores que han estudiado el fenómeno religioso, a Mircea Eliade, un fenomenólogo de la religión, de manera más evidente que a Max Weber o a Émile Durkheim.

2. *Rechazo a la tutela de los metarrelatos.* Los metarrelatos, ya sean metafísicos o religiosos, que exigen una adhesión total o presentan visiones escatológicas del mundo, son rechazados (Boisvert, 1996: 107). Se establece también una duda sistemática frente a la verdad. La verdad es solo parcial. Esta posición permite seguir creyendo, pese al rechazo de los metarrelatos. Asistimos al hundimiento de los dogmas y a un distanciamiento de los criterios de verdad, que son ahora democratizados. Luego, eso significa el fin de las meta-

prescripciones, pero no necesariamente de las creencias, en tanto que pequeños relatos (Lyotard, 1986: 16). La ventaja del pensamiento postmoderno, opina José María Mardones (1988: 99-119), es que privilegia la experiencia sobre los dogmas y el misterio sobre el pensamiento metafísico, lo que favoreció el desarrollo de la teología de la liberación. No obstante debemos notar que, por otra parte, la globalidad del enfoque fundamental de esta corriente teológica contradice uno de los aspectos esenciales del pensamiento postmoderno.

Amando Robles explica el efecto del pensamiento postmoderno sobre la religión:

> Con la postmodernidad, el gran discurso ha caído, también el metadiscurso religioso... Hoy no se admite ni la aspiración a construirse en un solo y cínico discurso religioso y ético, porque tal aspiración sería portadora de una validez fallida desde su comienzo. Hoy todos los discursos, todos los valores, todos los aportes, son parciales, fragmentarios... La postmodernidad se muestra alérgica a lo religioso como metadiscurso... pero impulsa el discurso narrativo... donde opera la intuición más que la razón... La narración no da tanto un dominio sobre la realidad, como una admiración por ella y el deseo irreprimible de recrear libremente su belleza en cada nueva narración (Robles, 1995: 124-127).

Si no se acepta la normatividad, es porque existe una pluralidad de normas que corresponden a la expresividad individual. Estamos así frente a un relativismo ético. En conclusión, se puede afirmar que en la perspectiva postmoderna ya no queda lugar para las abstracciones, los dogmas o los sistemas religiosos por cuanto, de hecho, éstos destruyen lo concreto, lo variable, que es la religión.

3. *La religión como fenómeno de la subjetividad.* Dentro de la lógica del pensamiento postmoderno, la religión pertenece al individuo. Cada uno elige sus creencias. Éstas son numerosas y no son impuestas por el exterior. Cambian de acuerdo con las circunstancias. El individuo es dueño de su propia vida, y eso explica el pluralismo religioso (Hoover, 1997).

4. *Valorización de la pequeña dimensión.* Lo local, lo inmediato, son el valor por excelencia de la dimensión religiosa. Se advierte que incluso dentro de las grandes religiones existe hoy día una demanda de identidad religiosa particular. Por otro lado, se observan igualmente nuevos movimientos religiosos que hacen énfasis en la pequeña comunidad. El resultado de todo esto es que las grandes instituciones se hallan cada vez más vacías de sentido.

5. *Tolerancia.* Todo lo que precede permite llegar a una tolerancia religiosa como norma de comportamiento, de la misma manera que en los otros campos de la vida social y cultural.

En conclusión, podemos indicar dos cosas. En primer lugar, los autores postmodernos observan y valorizan, con su crítica de los metarrelatos, el fin de la metafísica religiosa, de la necesidad de legitimación y de normatividad religiosas. En segundo lugar, los fenómenos religiosos entran, según ellos, dentro de la multiplicidad de los textos y de los grupos semiológicos y son valorizados como una de las expresiones del pluralismo cultural.

3. Análisis crítico del postmodernismo y de su interpretación de la religión

3.1. Varias interrogaciones a la orientación postmoderna

En general, los autores postmodernos no parecen aplicarse a sí mismos uno de los principales principios de su crítica a la modernidad: el carácter no neutro de su propia posición y su origen. La pregunta, entonces, es ¿por qué tal orientación se ha desarrollado en nuestra época y cuál es su sentido dentro de la evolución socioeconómica actual? Este tipo de cuestionamiento no aparece en la literatura postmoderna, ya que escapa a su cuadro de interpretación de la sociedad que llaman postindustrial.

El sociólogo estadounidense Zygmund Bauman (1992) aborda de modo explícito las causas más globales del fenómeno postmoderno. Se trata, asevera, de la era postindustrial y del fin de las ideologías. El mercado no necesita legitimación como el Estado, y éste ya no es necesario para reproducir consumidores. Basta con satisfacer a los consumidores y regimentar a los no consumidores, y para eso no se necesitan metadiscursos. Sin embargo, el por qué de la *era postindustrial* o del *fin de las ideologías* no se plantea en la mayoría de la literatura postmoderna, sino simplemente como una reacción entre la modernidad y como una constatación de su fracaso.

De todas maneras, cuando uno se pregunta por el origen de este pensamiento y la razón de su éxito en medios del conocimiento actual, no puede dejar de pensar que representa una corriente bastante eurocéntrica. Hasta qué punto se puede hablar de "sociedad postindustrial" en un universo donde la mayoría de la población nunca entró en la "sociedad industrial". Aun si se acepta el concepto (ambiguo) para la nueva fase de producción tecnificada, eso limita bastante las perspectivas.

Una segunda interrogación toca el por qué del rechazo de la explicación, en ciencias sociales, de toda teoría que enfoque la globalidad de la realidad y de la explosión de la subjetividad. ¿Por

qué esta posición es ahora la norma del pensamiento y del conocimiento? ¿No sería el pensamiento postmoderno más que fin de un proceso, contrariamente su continuidad y su aceleración? Franz Hinkelammert (1987: 114) habla de la postmodernidad como de la *modernidad in extremis*. De forma más precisa, la crisis cultural actual (irracionalidad de lo racional) ¿no sería en conjunción con el proceso actual de acumulación del sistema capitalista?

De hecho, observamos que este proceso provoca una serie de efectos, no mecánicos, aunque no del todo independientes. Cuando se piensa la universalización de la ley del mercado, el crecimiento sin empleo, la disminución del papel del Estado-nación, el cambio del contenido del concepto de clases, el agotamiento de los tres modelos económicos de la posguerra: el keynesianismo, el socialismo y el desarrollismo (Amin, 1994: 20s.), uno no puede pensar que son fenómenos enteramente aislados los unos de los otros y que no tienen efectos en el orden cultural. Efectos que, precisamente, los postmodernos observan y describen con acierto. Jesús Conill (1995: 299) expresa muy bien que es la modernidad social la que ha producido la crisis de valores. ¿No sería la posición postmoderna, de hecho, un neopositivismo que elabora una teoría implícita sobre el valor explicativo de los hechos en sí mismos?

La valorización de la microdimensión, la historia de lo particular, la lectura de lo real como una sucesión de textos, son con seguridad aportes interesantes. Permiten descubrir ciertos aspectos de la realidad que no fueron puestos suficientemente a la luz por teorías precedentes. No obstante, muchas de estas posiciones son bastante idealistas. Así por ejemplo, la valorización de la sociedad civil contra el Estado no parece tener en cuenta que dentro de aquélla existen también los poderes económicos y sus prácticas concretas de explotación. Estas ideas se desarrollan justo en el momento de una consolidación de un sistema económico mundial. ¿No es eso una dimisión intelectual? Habermas llama neoconservadores a los postmodernos. Ellos le contestan que él es el último modernista. Se defienden de ser los ideólogos del neoliberalismo, porque hacen la crítica del tipo de racionalidad que lo produjo y de las consecuencias humanas negativas de la "sociedad industrial". Sin embargo, cuando se estudia la lógica del pensamiento postmoderno, uno no puede escapar a la idea que existe una cierta funcionalidad del postmodernismo para el desarrollo del neoliberalismo. El pensamiento único neoliberal no significa la unicidad del pensamiento, sino la universalidad de un pensamiento fragmentado. Es lo que Jesús Conill indica muy bien cuando escribe:

> En resumen, la postmodernidad es una ficción cultural, que sirve de ideología en este momento de desarrollo del capitalismo, que expresa el malestar, la insatisfacción, incluso radicalmente un

afán de libertad rabiosa (no racional, desregulada), pero que no sabe configurarse como alternativa social (política, económica y jurídica), porque en todos estos terrenos vive parasitariamente de la modernidad. Y, si alguna de sus acusaciones a los principios modernos consistía en considerarlos "ficciones útiles", habrá que preguntarse por la utilidad o inutilidad de la postmodernidad y quiénes son sus beneficiados.

3.2. Sobre la interpretación de la religión

Existe actualmente en los estudios de la religión un número enorme de estudios fenomenológicos bastante dispersos, aunque sí interesantes. Dan cuenta de la pluralidad de las expresiones religiosas, al igual que del carácter exuberante del fenómeno religioso. En este sentido hay aportes positivos dentro de estudios que, de hecho, se acercan mucho a la perspectiva postmoderna.

No obstante, se ocultan también varios aspectos de los fenómenos religiosos por temor a caer en un sistema. Algunos ejemplos podrían ser útiles a la reflexión, en vista de que se torna indispensable establecer una relación entre los hechos religiosos y el conjunto cultural social global dentro del cual se desarrollan.

Así, ¿no estaría el integrismo religioso ligado a la destrucción cultural y a la búsqueda de identidad que conocen ciertos pueblos frente a la occidentalización de su cultura y a la destrucción de sus bases materiales de existencia? Los nuevos movimientos religiosos, en particular los de tipo pentecostal, que se observan en casi todo el mundo en la actualidad, ¿no serían el fruto de la destrucción de los vínculos sociales tradicionales, principalmente en el Tercer Mundo? La transformación sociocultural occidental y sus consecuencias, bien descritas por los postmodernos, ¿no sería asimismo unos de los factores que pueden explicar el reforzamiento de la ortodoxia institucional, en especial en la Iglesia Católica?

El individualismo cultural que se extiende frente a la enorme vulnerabilidad de poblaciones enteras, y aun de la clase media en muchos países, ¿no estaría en el origen, por lo menos parcialmente, de las crisis institucionales que se perciben en todos los dominios y sobre todo en el campo religioso? La búsqueda de identidad, ante un mundo que destruye las bases culturales tradicionales, ¿no estaría también en el origen de la renovación de las religiones indígenas o afroamericanas en América Latina y el Caribe?

Todo esto permite pensar que se requiere estudiar los fenómenos religiosos como parte de las representaciones del mundo que entran en la construcción de la realidad social. Es evidente que esta posición, en un mundo postmoderno, es solamente "un discurso entre muchos otros", a menos que sea rechazada como perteneciente a la modernidad.

Capítulo III

El concepto de Dios: un enfoque sociológico

Siendo siempre consciente de que el discurso sobre Dios no es más que un concepto de lo que creyentes y teólogos expresan cuando hablan de la relación con Dios, y rechazando, por otra parte, un totalitarismo epistemológico, reductor de su objeto, el sociólogo tiene sin embargo una palabra pertinente que pronunciar acerca de dicho discurso. Éste, es cierto, es en su materialidad solamente uno de los modos —el verbal— de expresión de esta relación. No obstante, tiene valor de indicador sociológico en la medida en que, como todo discurso, puede ser revelador de las condiciones sociales en las cuales es pronunciado. Ello supone, evidentemente, un tratamiento metodológico que permita descubrir las lógicas sociales subyacentes.

En este capítulo nos limitaremos al análisis de las significaciones, lo que circunscribe el objeto. En efecto, algunos estiman que la especificidad del discurso religioso es la auto-implicación [1], lo que puede deducirse tanto por un enfoque lógico como por un análisis lingüístico intratextual. Se podría estudiar asimismo la inversión social de ciertos grupos en su manera de expresarse sobre Dios,

[1] Ver especialmente Ferre, 1970.

inversión que sobrepasa el aspecto de la definición y desemboca en una praxis, tal la subordinación de los dioses del adversario vencido en un panteón reorganizado, como en la India, o aún más, la apropiación del discurso acerca de Dios en la restauración del orden social burgués a partir de la experiencia de la Unión Popular en Chile (Bastien, 1974).

El rechazo del totalitarismo epistemológico significa que el sociólogo no reduce en nada el objeto a su propio campo. Para estudiarlo de forma pertinente, sin duda, él debe pasar por dicha gestión metodológica y, es ahí, la exigencia de cada disciplina. Igualmente, es consciente del hecho que son posibles otras aproximaciones, que hasta pueden ser útiles a su propia reflexión y a la crítica de su trabajo. Reivindica, sin embargo, el derecho a la palabra, estimando que la dimensión sociológica no puede ser escamoteada si se quiere profundizar el sentido del discurso sobre Dios, y ello es cierto de modo particular en los campos disciplinarios que tienen vocación de totalidad, como son la filosofía y la teología. Es significativo, para el sociólogo, constatar el olvido de este aspecto en ciertas producciones filosóficas y/o teológicas (Keith, 1974), pues en efecto, ello indica al nivel del metalenguaje de dichas disciplinas, una función latente de significación social precisa, incluso y sobre todo, si ella es no consciente.

Es evidente que el discurso acerca de Dios se sitúa en el campo simbólico, esto es, en el universo de esta segunda realidad que el ser humano individual y social construye para decirse a sí mismo su propia existencia, contarse su historia y expresar sus esperanzas y utopías (Armstrong, 1995).

Este universo simbólico está ligado de manera estrecha con la experiencia concreta de los grupos humanos. Veremos que él incluso se encuentra vinculado de modo inseparable a esta última (Berger, 1961). Es la razón por la cual la pregunta por la función del discurso sobre Dios, tal como ha sido pronunciado por los actores sociales, es del todo central y desemboca inevitablemente en las condiciones precisas en las que dicha génesis tuvo lugar, toda vez que ese discurso no se hace ya más en términos de cuestionamientos de la existencia de Dios, sino en función del sentido que tiene la cuestión para los individuos y las sociedades. Es esto lo que probablemente explica la vigorosa crítica de la religión de Carlos Marx, la cual es considerada por él como base de toda crítica [2].

---

[2] Ver el número de *Social Compass*, XXXI, 2-3 (1988) dedicado a las "Nuevas lecturas marxistas sobre la religión".

1. La problemática sociológica

Se trata de saber cómo los actores sociales hablan de Dios. Por actores sociales entendemos todo individuo o grupo situado en un conjunto social y desarrollando una estrategia de acción. Esta estrategia se inscribe en las oposiciones y/o contradicciones y desemboca en la construcción de estructuras sociales o simbólicas, constantemente producidas y/o reproducidas. Consideramos, pues, la realidad social como fruto de los actores, pero éstos están condicionados a la vez por sus acciones, por el juego de la interacción con los otros actores, por las condiciones concretas de sus acciones (físicas, técnicas, económicas, culturales) y por la dialéctica fundamental de todo actuar.

Todo discurso es por lo tanto una producción, es decir, una construcción simbólica. Es al mismo tiempo instituido e instituyente. Instituido, porque ya está condicionado por la lengua en la cual se expresa. No es pues producido en un vacío cultural o social. Y es instituyente, en la medida en que es igualmente una práctica simbólica que condiciona por su parte a otros discursos, y aun a las prácticas sociales.

Si hay discurso, hay articulación de un sentido y, desde luego, un cierto trabajo de sistematización. Una teoría que presenta el discurso como un simple reflejo de las condiciones económico-sociales de su producción, es insuficiente. Si el enunciado puede ser en gran parte explicado de esta manera, el proceso de la enunciación se inscribe en un marco mucho más amplio, particularmente en el de una estrategia de acción, y por ende, en una praxis.

Si insistimos en las condiciones sociales de la producción del discurso acerca de Dios, es porque el marco idealista en el cual ha sido interpretado ha desvirtuado unas perspectivas. Este discurso, por ejemplo, no ha sido inocente en la práctica social de las clases hegemónicas de las sociedades feudales y/o capitalistas que tenían interés en que esas condiciones permanecieran veladas. No obstante, ello no quiere decir que ignoremos el hecho de la autonomía relativa del actor social que produce un discurso. En efecto, las condiciones sociales forman el conjunto estructurado en el cual el actor pronuncia o no su palabra, en el cual él la pronuncia de un modo y no de otra. Esta palabra no es un simple surgimiento totalmente autónomo, y esto se verifica también para el discurso sobre Dios, comprendido el discurso mítico. Max Weber tuvo el gran mérito de describir de forma minuciosa las diversas expresiones religiosas de grupos socioeconómicos a través de las épocas, y las religiones y sus materiales empíricos son muy convincentes [3]. Sin embargo las condiciones sociales no son suficientes para que el

[3] Weber, 1971 (el capítulo V de la segunda parte).

discurso sea pronunciado. Existe una relación dialéctica entre la palabra pronunciada por el actor y el conjunto estructurado de condicionamientos y de obligaciones que constituyen su entorno. Es eso lo que trataremos de mostrar a continuación.

2. La relación del discurso con su entorno económico y social

Todo grupo humano produce su organización social y su universo simbólico en función de sus relaciones con su medio material. Esa es una constante que se desprende con claridad de los estudios empíricos; no se trata de una afirmación filosófica. Es la experiencia colectiva del grupo en los esfuerzos que lleva a cabo para vivir y sobrevivir, la que se encuentra a la base de la organización de la producción material, de las modalidades de las relaciones sociales y del ejercicio del poder. Es bien evidente asimismo que el campo simbólico en el cual él expresa su existencia, su historia y su proyecto, no puede tener otras bases que esta misma experiencia colectiva. Así, tomando un ejemplo bien simple, el tótem de los clanes del Kerala, al sur de la India, vivía en los bosques y era un árbol, mientras que los pescadores expresaban la identidad de su grupo y su integración en la realidad cósmica por medio de una espina de tiburón plantada al revés en la arena. Más adelante daremos otros ejemplos.

Ahora bien, en la medida en que esos grupos no poseen más que un dominio muy parcial de los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad, tienden a atribuir su causalidad a fuerzas externas. A medida, en cambio, que en los grupos se desarrollan las fuerzas productivas, y entre ellas el conocimiento de esos mecanismos, hay una tendencia a atribuirlas a alguna causa interna a la naturaleza y a la sociedad. Esas fuerzas estarán compuestas de la mano de obra, de la organización del trabajo, de las técnicas y de las máquinas, del conocimiento, y el acicate es la necesidad de vivir, y el deseo de vivir mejor.

Así, el pasaje de la caza a la agricultura, con todo lo que ello pueda significar de desarrollo de técnicas de producción y de organización del trabajo, no es el fruto de una decisión arbitraria. Es el resultado lógico de necesidades vitales, sea que la carne de caza desaparezca, sea que los grupos humanos se multipliquen y no puedan asegurar más la subsistencia con la caza. Esto tiene también una serie de consecuencias en algunos sectores de la vida social, del pensamiento y de la expresión simbólica. El papel de las mujeres se afirma en la producción económica. El ritmo de las estaciones se inscribe en los rituales. El discurso sobre Dios toma nuevas formas.

El dominio de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad y de la naturaleza es entonces el resultado, a la vez, de una práctica económica y de una actividad del espíritu. Existe una relación estrecha entre los dos, ya que si hoy en día la ciencia precede a sus aplicaciones, el pensamiento científico no pudo desarrollarse más que en las condiciones materiales precisas. Un punto de ruptura histórico parece producirse cuando se pasa a la transformación del medio natural de producción por una organización colectiva del trabajo; dicho de otra manera, cuando los grupos humanos no se contentan únicamente con racionalizar el uso de la naturaleza, sino con transformar ésta en el medio de una organización social de producción. Esta última incide sobre las relaciones sociales de producción que articulan el conjunto de la sociedad, y el ser humano se vuelve más consciente de hacer la historia. Los grupos sociales resultantes de dichas relaciones producen ideologías opuestas, y su concepto de Dios es muy divergente.

3. Marco hipotético que concierne a las relaciones entre sistemas económico-sociales y la elaboración de un concepto de Dios

Aunque reducido solo a algunos elementos, el marco hipotético que presentamos posee un carácter heurístico. En otras palabras, él constituye una red de hipótesis ligadas entre sí por una lógica interna. Esta lógica no es puramente especulativa. Ella se apoya sobre el estado actual de los conocimientos empíricos; en consecuencia, el contenido es pertinentemente sociológico y no invade la filosofía. Por otra parte, ella no tiene nada de dogmática, puesto que es susceptible de verificaciones. Inspirándose también en el contenido de los modelos de Weber, provee un marco a partir del cual se pueden plantear preguntas. La lógica sociológica, a su vez, procede de una segunda lectura de una realidad que no habla por sí misma. La simple acumulación de hechos sociales le ofrece poco para tomar; de ahí el porqué proponemos el instrumento de reflexión que sigue, pues ése es el papel de la teoría en sociología.

Antes de entrar de lleno en la materia, es bueno precisar algunos conceptos que nos ayudarán a entender la transformación de la representación de Dios. Un conjunto social es siempre el resultado de la articulación de sistemas económicos, políticos e ideológicos en una forma dada; así, por ejemplo, una sociedad de linaje indica que la articulación entre esas diversas funciones es dominada por el sistema de linajes, y esto nos lleva a hablar de la dominación.

Efectivamente, en los distintos tipos de sociedad que podemos descubrir de manera empírica, no es siempre el sistema de parentesco el que domina el conjunto. Así por ejemplo, encontramos que en los reinos, aun cuando son hereditarios, la función política se halla por completo desligada de las funciones familiares, incluso las extendidas. En este caso se puede decir que la política se vuelve dominante. En el de las teocracias, en cambio, se dirá que el dominante es el campo religioso. En un sistema capitalista, por el contrario, es la economía la que organiza las relaciones sociales de producción y repercute en la política y en el campo simbólico.

Según la hipótesis de M. Godelier (1986), un sistema se torna dominante a condición de asumir las relaciones sociales de producción. El sistema de parentesco, por ejemplo, solamente es dominante en una sociedad si él puede —y durante el tiempo que pueda— constituirse en el elemento organizador de modo que el grupo asegure su vida y su sobrevivencia material. La regulación del uso de los medios de producción (los predios de caza, la tierra) es asegurada sobre la base de intercambios de las mujeres, y la división del trabajo sigue las líneas de parentela. Ello es posible en tanto que el estado de las fuerzas productivas se mantenga adecuado a los medios de producción. El hecho de organizar de esta forma las relaciones de producción confiere a la estructura de parentesco una predominancia que repercute sobre todas las funciones sociales y simbólicas.

Ciertamente, aun las creencias religiosas están ligadas a este elemento, sea el tótem como expresión de unidad frente a las oposiciones objetivas entre grupos creados por la necesidad de intercambios matrimoniales (tabú del incesto), sea el culto de los ancestros, en tanto expresión de la continuidad histórica, sea la representación de Dios como autor de la vida.

Pero desde que la necesidad de sobrevivencia exige un desarrollo de las fuerzas productivas para una racionalización de los medios de producción, la tierra o el agua, vemos emerger sociedades con otra dominación. Lo político se erige entonces en sistema dominante y asume las relaciones de producción. El descubrimiento de M. Godelier, que le permite formular una hipótesis de explicación general, es el hecho que la dominación está siempre vinculada con la organización de la relación de producción. Es eso lo que le permite distinguir entre, por una parte, la dominación que puede ser ejercida por no importa cual elemento en el conjunto social, comprendida la religión, y el factor determinante que es de orden económico. Si la variable independiente en sus diferentes casos es la función económica, la hipótesis se verifica. La funcionalidad de este enfoque teórico no es nada fácil, puesto que es necesario describir todas las mediaciones por las cuales pasan esas relaciones entre funciones y sistemas y establecer la lógica de su funcionamiento.

Las investigaciones emprendidas por el Centro de Investigaciones Socio-religiosas de Lovaina sobre las sociedades de linaje y las monarquías, capitalistas o socialistas, parecen confirmar esta hipótesis de base. Ello permite comprender lo que significa la determinación económica en una perspectiva sociológica y superar el simplismo reduccionista con el cual casi siempre se identificó la perspectiva marxista. Es igualmente la razón por la cual no vacilamos en afirmar que esta última perspectiva es la que da mejor cuenta del conjunto de los hechos sociales, pues se atreve a ir hasta el final de la explicación posible en la actualidad.

En efecto, algunas de las teorías sociológicas de la religión solo se aplican a ciertos elementos de la realidad, ya se trate de teorías concernientes a la institucionalización de hechos religiosos o de otras vinculadas a sus funciones simbólicas o sociales. Ellas tienen su valor y pueden ser útiles en la funcionalidad de ciertas investigaciones. No obstante ninguna de ellas desemboca en una visión de conjunto. Varios sociólogos de la religión han intentado tal operación. Max Weber, quien recalca con fortuna la influencia recíproca de los diversos sistemas (Weber, 1964), elabora una teoría basada sobre la introducción progresiva de la racionalidad en la humanidad, pero su proyecto, que era deliberadamente antimarxista, se queda a mitad de camino de su propio acontecer, sin hacerse la pregunta por la génesis social de esa racionalidad y sus lazos con el desarrollo de las fuerzas productivas. En cuanto a Émile Durkheim, queriendo explicar lo social por lo social, lo que es una óptica muy feliz para no confundir todos los planes, declara que los individuos de las sociedades primitivas reconocían el poder de las fuerzas sociales de manera religiosa (Durkheim, 1966). Esas consideraciones pertinentes, se detuvieron sin embargo en lo social y lo político, es probable que también por rechazo de la explicación económica. Respecto a las teorías culturales (Berger-Luckmann, 1967), ellas parecen a veces, por razones extra-sociológicas, acentuar tanto la autonomía del campo simbólico, que la realidad social en su conjunto pierde su consistencia.

El postmodernismo, rechazando toda explicación general por temor del dogmatismo y/o del totalitarismo, critica las desviaciones de la modernidad (de hecho vehiculada por el capitalismo) y niega la posibilidad de las ciencias sociales de llegar a una explicación, reduciendo su función a aquella de hermenéutica de lo inmediato. En una tal perspectiva, de una simple intertextualidad, los diferentes conceptos de Dios son características de las expresiones de la riqueza de la historia inmediata de los individuos, pero no de las relaciones sociales que ellos construyen entre sí.

Abordemos ahora el siguiente cuadro y su comentario. En primer lugar, digamos que no indicamos todos los posibles modelos de articulación entre los campos económico, político y simbólico.

Cuadro hipotético de modelos teóricos de las relaciones entre sistemas e incidencias sobre el concepto de Dios entre sistemas sociales

	Medios de producción	Relaciones sociales	Función de la religión	Concepto de Dios
I. Débil desarrollo de las fuerzas productivas				
Sociedad de linaje	I No racionalización del medio de producción No apropiación privada	Culturo-natural *Parentesco*	Unidad frente al Cosmos, a la historia, o a las divisiones naturales internas	Animismo Dios-Padre o Dios-Madre Divinidades y espíritus
Sociedad feudal	II Racionalización del medio de producción Apropiación privada	Culturo-político y jerarquizado arbitrario *Político:*	Ideología globalizante y sistematizada-explicación y justificación de las relaciones sociales Significaciones/ética	Monoteísmo Panteón jerarquizado Divinización del monarca Dios señor
II. Fuerte desarrollo de las fuerzas productivas				
Sociedad capitalista	I Transformación colectiva del medio de producción Apropiación privada	Relaciones sociales de producción: clases	Transmisión de la ideología dominante Expresión de la cultura popular	Dios desorden Privatizado Protector Jerarquizado o defensor

	del tener, del poder y del saber *Economía*		Continuación del discurso ideológico precedente Expresión ideológica de los dominados Ateísmo posible	de los pobres
Sociedad socialista	II. Transformación colectiva del medio de producción Apropiación colectiva	Relaciones técnicas de producción: relaciones culturales (saber) *Político*	Privatizada Función negativa (ateísmo) ética del apoyo a las nuevas relaciones sociales	Privatizado Nuevo discurso (?) escatológico: Dios al fin de la historia

I *El sistema dominante*

A propósito del lugar central del discurso teológico, en el I es Dios, con parentesco para el primer modelo y jerarquía para el segundo. En el II. es el ser humano, con el individuo en el primer modelo y el ser humano social en el segundo.

Nuestra intención ha sido únicamente la de brindar elementos para una reflexión fundamental de manera esquemática. Es por eso que solo escogimos dos modelos de sociedades precapitalistas, cuando habríamos podido abordar muchos más. Es importante asimismo hacer una segunda observación preliminar. A veces se ha presentado los distintos tipos de sociedades o los distintos tipos de modos de producción descritos por Carlos Marx y Federico Engels, como las etapas obligadas de una progresión de las sociedades humanas. No existe nada así. El pasaje del uno al otro es sin duda, en algunos casos, una realidad de hecho. Parece claro que todos los reinos sean nacidos de sociedades tribales y que la racionalización del medio de producción haya prácticamente desembocado siempre en una estructura de tipo monárquico, sin embargo no es necesario pasar por la organización feudal para desembocar en el capitalismo, ni pasar por éste para entrar en una sociedad socialista. La historia política de Asia o de África lo muestran con claridad. Solo una visión europea podría hacer decir lo contrario.

El cuadro puede ser leído horizontal o verticalmente. En el primer caso, se estudian las articulaciones entre algunos elementos surgidos de las necesidades de la reflexión: medios de producción, relaciones sociales, función de la religión y discurso sobre Dios. En el segundo caso, hay una manera de comparar, en un acontecer transformador, la forma como se presenta cada campo en los diferentes tipos de sociedades. Las dos grandes divisiones del cuadro están ligadas al desarrollo de las fuerzas productivas, inscribiéndose dentro de relaciones sociales bien precisas. Recordemos que ese desarrollo es en función de las necesidades de vida y de sobrevivencia de los grupos humanos. Pero como ello pasa con todos los elementos de la sociedad real o simbólica, algunos de ellos pueden adquirir una autonomía relativa, o sea, se desarrollan bajo el impacto de los actores sociales en función de objetivos propios. Es el caso por ejemplo, de la ciencia. No obstante, a pesar de la ilusión que algunos pueden suscitar, una tal autonomía con respecto al sistema dominante es del todo relativa. En el caso del modo de producción capitalista, se trata del sistema económico puesto al servicio de la hegemonía de una clase bien determinada por la vía de la apropiación privada de los medios de producción.

3.1. Las sociedades de linaje

La finalidad de este trabajo no es elaborar una teoría completa acerca de este tipo de sociedad, sino simplemente mostrar los lazos que existen entre los diversos elementos. En este sentido, varios

trabajos han sido realizados por el Centro de Investigaciones Socio-religiosas de la Universidad Católica de Lovaina [4].

El sistema de parentesco es dominante por las razones que antes explicamos. De hecho, la racionalización de los medios de producción (la tierra, el agua, los animales de caza) no es para nada necesaria; basta con utilizarlos. La organización de los medios de producción no se distingue de las relaciones de parentesco, las cuales asumen esta función.

En cuanto a la producción simbólica, ella es enteramente religiosa, esto es, en relación con las fuerzas sobrenaturales. Ya hicimos alusión al tótem. Es necesario también señalar el animismo, vinculado al espacio del grupo en el cosmos. En lo que atañe al concepto de Dios, él se sitúa en la línea del culto de los ancestros, desembocando eventualmente en las divinidades protectoras, o bien expresa una creencia en un Ser superior que se traduce en el discurso analógico del Dios-Padre o el Dios-Madre. De este modo, en la India, los arianos, pueblo de nómadas y de pastores, produjeron ese primer tipo de discurso analógico, mientras que los dravidianos, pueblo de agricultores, desarrollaron un culto a la diosa-tierra.

3.2. Las sociedades feudales

El primer tipo de reflexión a propósito de ese modelo social es el siguiente. Vemos que cada vez que es necesario racionalizar la producción material, se establecen monarquías. Las formas pueden ser diversas: monarquías absolutas o rodeadas de consejos de ancianos, clanes reales, etc.; las diferencias dependen del tipo de entorno en el cual se encuentra el grupo. De todas maneras éste es el sistema político que domina, ya que de él depende la organización de las relaciones de producción. O bien el soberano posee toda la tierra y es quien dispensa la posesión, o es el monarca quien regula la irrigación, en las sociedades que Marx llamara del modo de producción asiático, mientras subsiste una autonomía de las unidades de base: quedan grandes aldeas clánicas.

Es entonces que aparecen igualmente las ideologías globalizantes y sistematizadas, es decir, explicaciones coherentes y justificaciones éticas de las relaciones sociales y políticas. La arbitrariedad resultante de la apropiación del medio de producción solo se resuelve por el recurso al Ameta-social, a lo sobrenatural. Ése es un proceso que se encuentra en todas las sociedades y que no es de ningún modo consciente. Es en estas circunstancias que aparece el concepto de Dios Señor.

[4] Geneviève Lemercinier sobre el Kerala, Josaphat Lebulu sobre los Parés en Tanzania, Gaston Mweme Batende sobre el Kitawala en el Congo, etc.

Así como un grupo produce su lengua sin ser consciente, produce también el tipo de ideología religiosa. Según el caso, se desemboca en un discurso monoteísta elaborado, o en una jerarquización muy estricta del panteón que reproduce en el cielo las relaciones jerárquicas del reino. Una vez elaborado, dicho panteón se convierte entonces en el parámetro de la organización social y política. El discurso, de instituido, se vuelve instituyente. Se han emprendido diversos estudios que indican estas relaciones (Sheils, 1974; Underhill, 1975). Con arreglo a los sistemas religiosos se llega a una divinización del rey o a una mediación institucional entre el poder divino y el poder político, para otorgar a este último la garantía necesaria de su carácter indiscutible. De esta forma, en la tradición budista *theravada* todos los reyes eran divinizados, en tanto que en el catolicismo, su misión era garantizada por el ministerio pontifical [5].

Esta exposición puede parecer bastante seca y/o la expresión de un racionalismo reductor. No creemos, sin embargo, que el verdadero investigador no quede finalmente fascinado por el objeto de su estudio. Éste le permite descubrir las lógicas extraordinarias del espíritu y del comportamiento humano, cuando ellos son confrontados con las necesidades de la vida y de la sobrevivencia. Esas necesidades son de orden económico y condicionan el conjunto de la construcción social humana; ésa es al menos la hipótesis más convincente que podemos emitir en la actualidad. Ése es el pensamiento en que nos situamos. Y por cualquier cosa que puedan pensar algunos, por ignorancia o por interés de clase, no se trata ahí de una posición grosera incompatible con un humanismo bien comprendido. No resistimos la tentación de citar un texto de Marx en *La sagrada familia,* siendo siempre consciente del sentido filosófico que él invertía:

> Entre las cualidades innatas a la materia, el movimiento es la primera y la cualidad por excelencia, no solamente en tanto que movimiento mecánico y matemático, sino, mucho más en tanto que pulsión, espíritu de vida, impulso, sufrimiento. Y el materialismo contiene de una manera ingenua el germen de un desarrollo integral. La materia sonríe al hombre todo entero en su esplendor poético y sensual (citado por Bühler, 1976).

Que el discurso sobre Dios sea producido por los grupos humanos en relación con su experiencia colectiva, ¿qué puede haber más lógico? No vamos a invadir el campo de los teólogos para dar una interpretación, pero pensamos poder afirmar que el

[5] Ver en Houtart, 1974, los capítulos sobre los reinos kandianos y la colonización portuguesa.

hecho de no tener en cuenta tales condicionamientos, tanto en la disciplina exegética y en la interpretación de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento como en la construcción de la teología fundamental, conduce directamente a la instrumentalización política del discurso teológico no-consciente, y en consecuencia no-crítico de sus condiciones sociales de producción. Esto es verdad, por lo demás, de todo metalenguaje, y no hay que creer que excluimos a las ciencias humanas.

"Dios no es gentil, Él no es un tío. Dios es un temblor de tierra", dice un texto hasídico traducido por Abraham Heshel (citado por Needleman, 1972). ¿Quién no percibe que un tal discurso no pueda ser producido más que en una sociedad de linaje de carácter matriarcal, y en donde las relaciones entre el ser humano y la naturaleza no han desarrollado en nada el conocimiento de los mecanismos de funcionamiento de ésta? Que él se transmita con toda su poesía a través de otros tipos de sociedad, es ahí que se manifiesta su autonomía relativa, si bien no será nunca más investido del mismo sentido.

Cuando leemos en la *Bhagavadgita* (capítulo XI, 15-16):

> Yo veo, Oh Dios, en vuestro cuerpo todos los dioses y todos los diversos espíritus de los seres; el Señor Brahma truena sobre la flor de loto y sobre todos los seres y divinos Nagas,

una serie de referencias sociales surgen al espíritu. No hay ninguna duda que quienes han dicho estas palabras han sido confrontados con problemas de organización social y políticos diferentes a los de las sociedades de linaje. Hubo un enfrentamiento entre diversos grupos y el dominante absorbió material, social y culturalmente los otros grupos, cuyos dioses son sometidos hasta ser integrados en el cuerpo del Dios supremo. La unidad va incluso más lejos todavía, pues ese mismo Dios, Brahma truena sobre la flor de loto, es la expresión más perfecta del cosmos, mientras que los espíritus (los *nagas* o serpientes, representados de manera analógica por los espíritus malos, constituyen en efecto el mayor peligro para los humanos y el ganado) también le son sometidos. Vemos como las trazas vivas del animismo son igualmente integradas en la jerarquía de sentido. Nadie duda que no se trate de criadores de ganado, nómadas, que habiendo encontrado otros pueblos en su camino de migrantes, los sometieron.

Hoy en día nadie niega una tal lectura y ella es aplicada asimismo a los textos religiosos judeocristianos. El papel del sociólogo es el de profundizar la lectura sociológica, hasta dar cuenta de ella teóricamente. Es una empresa difícil, pero en verdad apasionante.

3.3. Las sociedades capitalistas

Las sociedades capitalistas se caracterizan por el hecho que el elemento dominante coincide con el determinante. En otras palabras, es la economía la que rige de modo directo las relaciones de producción. En el sentido amplio del término, nos hallamos delante de sociedades de clases. Indudablemente, existen variaciones bastante grandes del uno y de la otra, sea porque algunos países entraron de forma tardía en ese modo de producción (Italia, por ejemplo), sea porque su evolución reciente provoca la fragmentación de ciertas clases sociales o el desarrollo de otras, sea además porque el capitalismo fue introducido mediante un proceso colonial y se trata en última instancia de un capitalismo de periferia, como en la mayor parte de los países del Tercer Mundo hoy en día, donde la relación capital/trabajo es solo indirecta, por la vía de la fijación de precios de las materias primas, de la deuda externa, de los programas de ajustes estructurales y de otros mecanismos de la mundialización del capital.

De todas maneras, es en función del papel hegemónico desempeñado por las clases que controlan directa o indirectamente los medios de producción, que el conjunto de las otras relaciones sociales, en particular las políticas, se organizan. No podemos entrar aquí en detalles de análisis y mostrar cómo la democracia parlamentaria es, en los países de capitalismo desarrollado, el modo más eficaz y económico de asegurar una correspondencia entre lo político y lo económico, en tanto que en los países periféricos, estando dadas las exigencias del sistema económico y las relaciones de dependencia que él supone, las democracias formales han debido rápidamente hacer espacio, sobre todo en América Latina y el Caribe y en Asia, a los regímenes de excepción, a los dictadores militares y hasta a un nuevo tipo de fascismo, o entrar en una época de democracias controladas.

Lo que nos interesa es constatar que la producción ideológica no requiere más de un discurso religioso, aunque éste pueda ser útil para la transmisión de la ideología dominante. Cuando el discurso religioso no tiene de forma directa la función de cemento, esencial para la legitimación de las relaciones sociales, su privatización lo pone de manera indirecta en correspondencia con esta función; este discurso no puede ser crítico y dar buena conciencia a la clase dominante. Pero la pérdida de la función globalizadora, tal como ocurría en las sociedades feudales, tiene igualmente por resultado la posibilidad de un discurso fragmentado, esto es, que se corresponde con los distintos grupos y las distintas clases sociales. Y de ahí también un concepto de Dios diversificado y una producción que se inscribe en la problemática de las diversificaciones de clases.

Un ejemplo escogido en una sociedad de capitalismo periférico, puede ayudarnos a una mejor comprensión. Los dos textos citados datan de finales de 1973, poco después del golpe militar en Chile. Los dos son un discurso sobre Dios. El primero se dirige a la Iglesia:

> En tus manos dejo mi alma. Comprendes tú ahora lo que el cuerpo de Cristo significa. Si caemos, es un poco de tu esperanza que cae. Si de las cenizas podemos reconquistar la vida, alguna cosa renacerá en ti. Adiós. Dios está siempre con nosotros, donde quiera que estemos [6].

Éste es el segundo:

> Nosotros nos sentimos en seguridad y en confianza delante del gobierno que actualmente nos dirige, porque tenemos delante de los ojos su gloriosa tradición de patriotismo que hace uno solo con nuestra historia. Sabemos también que él juró actuar en el nombre de Dios, de la patria y de la justicia [7].

En el primer caso, se trata de un Dios presente entre los seres humanos y asociado al proyecto liberador. En el segundo, de un Dios que manda en el universo y es garante del orden social.

Los ejemplos que damos en esta exposición son evidentemente muy explícitos. Ellos están destinados a poner claridad en los procesos. No obstante, es bien seguro que todos los conceptos de Dios no son tan transparentes. Los análisis son necesarios para descubrir el funcionamiento social. Ése es el papel específico del sociólogo. Él no olvida, por tanto, que no agota el sentido de lo que se expresa en dichos discursos y sabe que su hermenéutica es parcial. Sin embargo él estima necesario tener derecho a la voz, a fin de contribuir a la búsqueda de la verdad, que en resumidas cuentas es revelación.

3.4. Las sociedades socialistas

Una cuestión bastante interesante es, obviamente, la del discurso acerca de Dios que podría construirse en una sociedad donde las relaciones de producción se establecieran sobre una base socialista. Es bien difícil formularlo, en vista de que este tipo de sociedad no ha existido todavía. Por otra parte, las empresas socialistas, las

---

[6] Texto escrito por el Padre Alsina en septiembre de 1976, algunas horas antes de su muerte; él fue hecho prisionero por su participación en las luchas populares. Citado por Bastien, 1974: 154.

[7] Mensaje televisado de Mgr Emilio Tagle, arzobispo de Valparaíso, con ocasión de la apertura del mes de María. Citado por Bastien, 1974: 101.

más elaboradas, fueron mal entendidas por una ideología de la cual el ateísmo era uno de los elementos constituyentes. Solo se puede, por ende, plantear ciertas hipótesis basadas en la experiencia de los creyentes de los países socialistas, por un lado, y en la reflexión teológica elaborada en referencia al socialismo, por otro lado.

La abolición de las relaciones sociales del capitalismo estaba condicionada por la apropiación colectiva de los medios de producción. Es decir, que lo político tomaba el control de lo económico y que las relaciones de producción deberían ser reducidas a relaciones técnicas. En los países donde el poder político adquirió el control de la economía, se comprobó que esta operación no era suficiente para resolver los problemas de las relaciones de clase. La constitución de una burocracia, de una "nomenclatura", se manifestó como un obstáculo a las relaciones igualitarias. Dado que el análisis marxista había incluido el factor religioso como uno de los elementos constitutivos de las ideologías de las sociedades de clase, la religión no podía ser admitida más que a condición de ser privatizada y reducida al estado de insignificancia sobre el plan social.

El discurso ateo, que se había vuelto posible en el caso precedente, constituía en éste de las sociedades socialistas una parte del discurso oficial; al menos el tiempo necesario para hacer desaparecer la influencia negativa del factor religioso. Ciertamente, Marx afirmaba que era indispensable dejar atrás el ateísmo radical, ya que era el fruto indirecto de una falsa problemática (citado por Bühler, 1976). Ello se traducía en una práctica con actitudes muy diferentes según las sociedades, y no entraremos en su análisis. En los creyentes se dio un repliegue sobre un Dios privatizado, lo que era una consecuencia lógica. En un dominio, sin embargo, existía una posibilidad de expresión para los grupos y las instituciones religiosas, y era el de la ética social. Sin duda no importaba cuál aspecto: todo lo que pudiera reforzar la construcción de una sociedad igualitaria o aún más, trazar el derecho de un pueblo a su identidad [8].

Pero la cuestión más importante en relación a nuestro sujeto, es la posibilidad de un concepto de Dios que sea orientado por las perspectivas de la construcción del socialismo. No se trata más, entonces, de la reacción de creyentes, y cristianos en particular, razonando al interior de un sistema particularmente ateo, sino más bien de una elaboración positiva de la cual vemos brotar un cierto número de manifestaciones. Éstas parecen ir en el sentido de una

---

[8] Ése fue el caso en la URSS, donde la Iglesia Ortodoxa pudo manifestar una cierta actividad en el dominio de la paz, al igual que en Cuba cuando los obispos condenaron el embargo estadounidense. En Vietnam, el arzobispo de Saigón acogió positivamente el establecimiento de un régimen socialista en el Sur, declarándolo de acuerdo con las perspectivas cristianas sobre la sociedad.

escatología renovada, no de un Dios "en lo alto" sino "abajo", en el seno de la historia humana, con todo lo que ello pueda tener de incidencias sobre las actitudes sociales. Es eso lo que la teología de la liberación ha desarrollado.

4. Los discursos sobre Dios y las posiciones sociales de los actores

Hasta el presente hemos examinado algunos grandes tipos de sociedad, a fin de establecer metodológicamente un enfoque sociológico. No obstante es preciso todavía agregar una dimensión, la cual apenas ha aflorado a lo largo de este capítulo. Dentro de una formación social, el discurso acerca de Dios puede ser muy variado de acuerdo con los agentes sociales que lo profieren. En efecto, en principio, la posición de los actores sociales productores de discursos en las relaciones sociales condiciona el acceso que ellos tienen a los bienes materiales, al poder y al saber. Es eso lo que Max Weber (1971) había bien indicado, mostrando las funciones diversas y contradictorias de la religión según los grupos privilegiados o no-privilegiados. El dominio de un grupo social en las relaciones sociales repercute en las posibilidades de imposición de un discurso, comprendido aquel sobre Dios. Es así como, en las sociedades capitalistas por ejemplo, hallamos el discurso sobre Dios de las clases burguesas, el de las clases medias, a menudo articulado con base en el primero y, en fin, el de las clases populares.

La diversidad de movimientos sociales hoy en día, expresa el desarrollo de una conciencia colectiva en el seno de otras relaciones sociales, tales como las de género o las de identidad de grupos marginalizados, como los indígenas o los negros. Revela asimismo una aproximación nueva a las relaciones con la naturaleza. Ahora bien, todas estas formas desembocan igualmente en nuevos conceptos de Dios, los cuales no desarrollamos aquí.

Pero es necesario aún añadir un elemento, y es la posición de los actores en la institución religiosa. Sobre todo en las religiones fuertemente institucionalizadas, como el cristianismo, los agentes especializados (sacerdotes, pastores, obispos, teólogos) profieren un discurso que posee un valor diferente al discurso del laico, pues aquel tiende a constituir el discurso "ortodoxo". Ahora bien, este discurso siempre es situado socialmente, aunque él por lo general ignora este aspecto de su carácter instituido. De donde la importancia de la sociología del conocimiento, a condición que ella sea reemplazada en el cuadro general de interpretación que hemos esbozado antes.

5. Los instrumentos de la aproximación sociológica

La complejidad del análisis de dichos discursos exige la utilización de un aparato teórico elaborado y de instrumentos de punta. El enfoque metodológico fundamental ya ha sido explicado de manera breve, y no volveremos sobre ello. Él implica claramente una aproximación global capaz de reponer la producción discursiva en el conjunto de sus condiciones sociales.

El análisis de los textos mismos es importante y, a ese efecto, algunos métodos lingüísticos pueden ayudar al sociólogo en su lectura, a fin de hacer aparecer los indicadores pertinentemente sociológicos, sea al nivel de la semiótica, sea al de la semántica. Los análisis de contenido y los distintos métodos de análisis del texto, se muestran en la actualidad como los más fructíferos [9]

Esta reflexión sociológica acerca del concepto de Dios, tenía por finalidad poner en claro las orientaciones de un tal modo de análisis. Creemos que la sociología tiene por función plantear ese discurso en un conjunto y mostrar las articulaciones con toda la realidad humana en su dimensión colectiva. Así, ello permite descubrir el enraizamiento profundo de la expresión discursiva religiosa, indicar las funciones manifiestas y latentes y percibir la dialéctica existente entre esta expresión, en tanto que uno de los aspectos del campo simbólico, y los campos sociales, económicos y políticos. Algunas teorías parciales pueden de manera útil revelar los mecanismos precisos, mientras que las técnicas estadísticas y lingüísticas, como también los materiales antropológicos e históricos, son casi siempre indispensables para el trabajo del sociólogo. En fin, éste puede aportar al conjunto de las ciencias religiosas, y a la teología en particular, una dimensión indispensable a su ejercicio.

---

[9] Ver el número de *Social Compass* sobre la "Socio-lingüística religiosa", IX, No. 3.

Capítulo IV

Religión y movimientos de cambio social a las puertas del tercer milenio

Cuando se habla del tercer milenio, lo que es muy corriente en la actualidad, es necesario recordar que, en buena parte, se trata de un mito. De hecho, existe una continuidad en la historia y la noche del 31 de diciembre de 1999 al 1 de enero del 2000, ¡muy probablemente no pasará nada! Hay sin embargo un aspecto sicológico que brinda la oportunidad de recordar el pasado, de reflexionar sobre el futuro y de celebrar el presente.

La verdadera pregunta es la siguiente: ¿cuáles son la dinámica de la sociedad mundial presente y el sentido de los movimientos sociales, y cuál espacio ocupan y ocuparán las religiones en esta situación?

1. Los movimientos de cambio social

La reflexión acerca de los movimientos sociales exige, en primer lugar, un examen del contexto en el cual se desarrollan, y después, un ensayo de tipología de las diferencias existentes entre ellos.

1.1. La fase contemporánea de la acumulación capitalista

El telón de fondo de los movimientos sociales es la nueva fase de acumulación que demanda una concentración del capital. Ciertamente, con la informática y las comunicaciones el capital ha construido nuevas bases materiales y las ha organizado en función de sus propios intereses. Eso suscita nuevas contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Existen procesos mundiales de eliminación de los trabajadores del proceso de producción, de parcelización del trabajo y de exclusión.

Socialmente asistimos a una globalización efectiva de la clase dominante, más y más integrada por intereses comunes, tanto en el Norte como en el Sur. Al contrario, hay una fragmentación de las resistencias, por grupos sociales y por naciones, lo que, otra vez, crea una situación de desigualdad.

Los efectos socioculturales son también impresionantes. Los procesos económicos inducen una individualización de las reacciones, tanto por la ideología liberal como por la búsqueda de la sobrevivencia en los sectores informales de la actividad económica. Se añade igualmente el poder cultural del neoliberalismo, el cual impone como evidencias excluyentes los valores individuales, el mercado y el consumo como cultura, y el modelo político de democracia limitada como ideal de perfección.

1.2. La multiplicidad de los movimientos sociales

Frente a esta situación generalizada en el mundo entero, los movimientos sociales son muy numerosos y de varios tipos, correspondientes a algunos aspectos de resistencia. Trataremos de distinguir los relacionados con las contradicciones sociales y los que se preocupan de las relaciones con la naturaleza, antes de analizar rápidamente los objetivos que persiguen.

1.2.1. Movimientos originados por las contradicciones sociales

No es fácil establecer una tipología de los movimientos sociales, porque a veces corresponden a varias categorías al mismo tiempo. No obstante, trataremos de dibujar un panorama que puede ayudar a clasificar la mayor parte de ellos.

1. *Movimientos directamente ligados con la relación capital/trabajo.* Se trata en general del sindicalismo obrero, es decir de organiza-

ciones de trabajadores que procuran defender sus derechos dentro del proceso mismo de la producción en su sentido general, así como de organizaciones campesinas que reaccionan contra la penetración del capital agrario. Hoy asistimos asimismo, en los países industrializados, a movimientos de desempleados, esto es de los que estuvieron directamente incluidos en la relación capital/trabajo, pero que han sido excluidos en la fase actual de acumulación. En lo inmediato reclaman trabajo, aunque a largo plazo critican también la lógica del actual sistema económico que no se preocupa del factor humano y hace de la economía un fin en sí mismo.

2. *Movimientos organizados sobre la base de relaciones sociales precapitalistas.* De hecho, los directamente incluidos en la relación capital/trabajo constituyen una minoría en el mundo. La mayoría de la población activa no lo está. Sin embargo, sí están más y más integrados de manera indirecta en las relaciones sociales del capital por otros mecanismos: precios de los productos agrícolas, las materias primas, los bienes industriales, los fertilizantes; mecanismos de la deuda externa; etc.

Las políticas neoliberales agudizan los efectos indirectos por la apertura de los mercados y la supresión de las redes de protección que existían, aunque débiles, para ciertos grupos desfavorecidos. Finalmente, son los más vulnerables quienes sufren estas políticas y es normal que reaccionen en función de su referencia inmediata, que no es la relación capital/trabajo, sino las relaciones sociales precapitalistas.

Debemos recordar que cuando se establecen las relaciones típicas del capitalismo, las antiguas relaciones sociales se someten a éste. La flexibilidad del capitalismo es tal, que puede utilizar relaciones sociales de producción precapitalistas como la esclavitud, la parcelización de la producción campesina, y aun relaciones sociales de tipo feudal entre terratenientes y peones, para su propio fin. De todos modos, como no es el interés del capital integrar toda la fuerza de trabajo en la relación directa capital/trabajo, él necesita, para el mantenimiento de un "ejército de reserva", la reproducción de otras formas económicas que permitan la sobrevivencia física de la población activa no integrada. Recordamos que el concepto "ejército de reserva" no es el más adecuado en este caso, puesto que la gran mayoría de este ejército nunca entrará en la clase obrera, siendo su papel esencialmente el peso que puede ejercer sobre el costo de la mano de obra.

Así pues, los que son tocados por los efectos de la política neoliberal, sin ser parte de la fuerza de trabajo del capital, no tienen otra referencia cultural que las relaciones inmediatamente visibles para ellos, y reaccionan en función de eso. Es el caso, en la India, de las revueltas de los dalits (los "descastados" o fuera de casta), las cuales se han multiplicado desde el principio de la década de los

noventa, cuando el país adoptó una política liberal. La reacción no es una lucha de clases, sino de castas, contra las castas superiores que fueron siempre las opresoras. Una parte de éstas entró con más facilidad en la estructura de clases como grupo superior. Pero la gran mayoría de la población no fue integrada de forma directa en las relaciones capital/trabajo.

Podemos dar muchos otros ejemplos. De este modo, el genocidio de Ruanda ha tenido una relación cierta con la fuerte baja del precio del café en 1992, baja que obligó a gran parte de los campesinos pobres, en su mayoría hutus, a destruir las plantas que constituían la fuente de sus ingresos. La reacción no se manifestó contra los poderes económicos que determinan los precios internacionales, ya que son del todo invisibles para ellos, sino contra los grupos antiguamente dominantes y contra los más moderados de los propios hutus.

En Argelia, la reacción es de defensa de la identidad cultural y se manifiesta por una feroz lucha sin objetivo político o económico definidos. En Sri Lanka, es la religión la que sirve de base a la resistencia a un reconocimiento de la autonomía sociocultural de los tamils. Y se pueden multiplicar los ejemplos. Es evidente que estas contradicciones y conflictos existían antes de las políticas neoliberales, no obstante éstas las agudizaron.

Hay asimismo movimientos que unen las dos perspectivas. Es el caso de Chiapas, donde la defensa de la identidad física y cultural de los indígenas se combina con una resistencia al Tratado de Libre Comercio, acuerdo económico que integra de manera subalterna a México en la política de su vecino del norte.

3. *Movimientos organizados sobre la base de categorías específicas.* Existen categorías de relaciones sociales que atraviesan las estructuras de clases, las cuales pueden ser antiguas o nuevas. Ellas también se encuentran en el origen de movimientos.

Así por ejemplo, como categoría antigua, pero que reviste una enorme actualidad, podemos citar la relación de género. Hoy se ha tomado conciencia del hecho que las contradicciones de clase tienen un efecto muy fuerte sobre la mujeres y que, en particular, las políticas neoliberales afectan de modo especial su situación.

Entre las categorías nuevas se pueden citar los movimientos de defensa de los derechos humanos o los movimientos de defensa de los derechos de los consumidores. Cualquiera sea la pertenencia a clases sociales, toda persona tiene ciertos derechos fundamentales. Por otra parte, en las sociedades de consumo, el derecho a productos de calidad es una preocupación legítima. Hoy se añade también el derecho de los consumidores de conocer cómo han sido producidos socialmente los bienes, y hasta se presiona para que se establezca una especie de "label" o clasificación social (el Movimiento para Vestimentas Limpias o "Clean Cloth Campaign").

1.2.2. Movimientos originados por las relaciones con la naturaleza

Últimamente la conciencia de la irracionalidad de la producción industrial, fruto de la lógica productiva capitalista, se ha incrementado. No se puede destruir el planeta. Se tiene una responsabilidad frente a las generaciones futuras. Curiosamente estos movimientos cubren una amplia capa de diferencias sociales, sin embargo, de hecho, son movimientos que fueron organizados desde el momento que los desastres ecológicos afectaron no solo a las clases inferiores, sino asimismo a las otras clases sociales.

1.3. Los objetivos de los movimientos sociales

En general, podemos decir que de manera consciente o no, todos estos movimientos tienen tres objetivos.

Primero, se trata de deslegitimar la lógica del capitalismo y de definir nuevas utopías. Eso no es siempre consciente, no obstante podemos deducirlo por el análisis social de los fenómenos. Las utopías se sitúan en el pasado o en el futuro, según el tipo de movimientos.

En segundo lugar encontramos la búsqueda de alternativas, por lo menos en los movimientos que sobrepasan el estadio de la pura reacción epidérmica.

Y finalmente, en los movimientos con más análisis social hallamos asimismo una búsqueda de alianzas, sabiendo que se debe luchar contra la fragmentación de las resistencias, la cual juega en favor del adversario.

Obviamente esto implica luchas, y a menudo represión de parte del poder dominante o intentos de cooptación. En otras palabras, todo un proceso dialéctico que también contradice el carácter lineal del pensamiento liberal en materia económica.

2. El papel de las religiones

Hablar de las religiones en una perspectiva sociológica significa observar que los grupos humanos hacen referencia a un sobrenatural para explicar las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales, esto con el fin de dar un sentido global a la existencia humana, su origen y su finalidad, así como motivar los comportamientos individuales y colectivos.

Es sobre esta base que analizaremos el papel de las religiones en los movimientos sociales, y lo haremos en dos etapas: primero, mostrando el carácter ambivalente de las religiones, y segundo,

tratando de ver lo que este tipo de reflexión aporta a una sociología de la religión como criterio de análisis.

Evidentemente, realizamos estos análisis dentro de una posición de compromiso con las luchas de emancipación social y de búsqueda de una alternativa al capitalismo.

2.1. La ambivalencia de las religiones

La ambivalencia de las religiones resulta tanto del carácter de los movimientos como de las perspectivas de las religiones.

Como ya lo hemos hecho, distinguiremos los movimientos relacionados con las relaciones sociales y los que se refieren a las relaciones con la naturaleza. En ambos casos veremos que existe una doble dimensión en el papel de las religiones: por una parte, la contribución de un sentido, que eventualmente quiere ser explicativo, y por otra parte, el aporte de una ética.

2.2. Las religiones y los movimientos relacionados con las relaciones sociales

Como hemos visto, existen varios tipos de movimientos que van desde los movimientos humanitarios hasta los de resistencia, con referencia a relaciones sociales precapitalistas o dirigidos directamente contra el sistema capitalista. Trataremos de observar cuál es el papel de las religiones en ellos. Sin embargo, debemos también señalar el papel de las religiones en el apoyo a posiciones liberales o capitalistas.

2.2.1. El papel de las religiones en los movimientos humanitarios

Las iniciativas o movimientos que se inscriben en esta perspectiva quieren dar una respuesta inmediata a situaciones de destrucción social, lo que corresponde a necesidades reales. No obstante, en la mayor parte de los casos no se da un análisis de las relaciones sociales que los provocan. Sin poner en duda las intenciones de las personas que se dedican a estas tareas, uno puede observar que esa ausencia de análisis puede fácilmente conducir a una acción funcional para el sistema.

Obtener la ayuda de los ricos para acciones humanitarias admirables, por ejemplo, como en el caso de la Madre Teresa de Calcuta, constituye asimismo una manera de tranquilizar sus conciencias y significa no percibir que las condiciones sociales son

el fruto de la reproducción de un sistema económico y social injusto, lo que puede también conducir a una legitimación implícita de este último. Se trata de corregir las deficiencias y, eventualmente, denunciar los abusos, pero no de condenar la lógica fundamental del sistema.

Muchas otras iniciativas se inscriben en esta perspectiva, como es el caso de Médicos sin Fronteras. Con mucha frecuencia las religiones han desempeñado un papel importante en estas iniciativas que tienen su origen en un sentido profundo e inmediato: el sufrimiento humano y la respuesta que se puede ofrecer, no mañana, sino hoy mismo. Esta actitud se desarrolla dentro de una ética interpersonal, la cual recibe el nombre de compasión en el budismo y de caridad en el cristianismo.

2.2.2. *El papel de las religiones en los movimientos de resistencia y de búsqueda de alternativas*

Encontramos en el mundo actual dos tipos de movimientos de resistencia: los que poseen referentes precapitalistas, que se localizan en las capas sociales afectadas de modo indirecto por la lógica capitalista, y los que son netamente antisistémicos. Las religiones tienen varios papeles posibles en ellos.

2.3. Religión y movimientos con referentes precapitalistas

Podemos definir aquí tres tipos de movimientos: los fundamentalismos, los movimientos de reacción identitaria "paseísta" y los movimientos de recuperación de la identidad social y religiosa.

2.3.1. *Los fundamentalismos*

Son movimientos que hacen una lectura de los eventos sociales y políticos presentándolos como frutos directos de la acción divina: hablan de castigos divinos y de restablecer un orden divino. Están generalmente ligados a una lectura fundamentalista de las escrituras sagradas, como la Biblia o el Corán, y poseen una dimensión ética poco elaborada: se trata solamente de obedecer la voluntad de Dios.

Este tipo de movimientos se encuentran en varias religiones, ya sea el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo o el

islamismo. Su representación social es la de un orden social establecido por la divinidad que se debe restaurar, frente a una desacralización resultado de la cultura occidental dominante.

Estos movimientos se desarrollan entre grupos que se sienten agredidos. Los referentes son claramente precapitalistas y no se corresponden con la realidad contemporánea. Por eso no representan alternativas reales y a final de cuentas no son tan peligrosos para el orden capitalista, el cual sabe utilizarlos en caso de necesidad, como se ha visto en Afganistán.

2.3.2. Los movimientos de reacción identitaria "paseísta"

Encontramos estos movimientos cuando una nación se identifica con una pertenencia religiosa. Evidentemente este fenómeno existió en sociedades precapitalistas, aunque lo vemos reanimado en casos de pérdida de identidad por los efectos sociales de la acumulación a escala mundial.

Fue el caso del Irán del Sha, en una situación de marcha forzada hacia el capitalismo y donde la revolución islámica apareció como una reafirmación nacional frente a Occidente. Aquí, el papel de la religión fue tanto más grande cuanto los agentes religiosos eran igualmente agentes políticos. Con mucha frecuencia estos movimientos presentan también tendencias fundamentalistas.

Pueden ser asimismo fruto de un pasado más lejano, como en el caso de Sri Lanka, donde el colonizador inglés utilizara al grupo tamil hindú como intermediario en la administración, y en particular como agentes económicos en el comercio, sin hablar de la proletarización de los "descastados" en las plantaciones de té. El budismo, identificado con la nación de Sri Lanka, en realidad con los singaleses, conforma la base de resistencia mayor al reconocimiento de un estatuto de autonomía para la minoría tamil.

En Israel, por su parte, el sionismo, asociado con un proyecto de modernización capitalista en el Medio Oriente, tiene sus bases en la Biblia.

En Polonia, en cambio, la identificación del catolicismo con la nación funcionó contra la imposición externa del socialismo. Es probable que el catolicismo en ese país tome mucho tiempo antes de poder servir de base a una reacción en contra del capitalismo salvaje, ya que lo que se consideró como la "verdadera teología de la liberación" (contra el comunismo), tiene todavía bastante vigencia. El tipo de representaciones sociales es similar al caso precedente, es decir sacralizado, allanando la idea del "pueblo elegido" a la de cumplir con la voluntad de Dios.

2.3.3. Los movimientos de recuperación de la identidad colectiva y religiosa

Construimos una categoría particular para este tipo de movimientos que adquieren una importancia bastante grande en América Latina y el Caribe hoy. Se trata de grupos sociales que con la colonización perdieron su identidad propia, y en particular su identidad religiosa. La religión dominante del colonizador se impuso por varios mecanismos de conversión individual, social, o eventualmente por la fuerza. Se produjo un fenómeno llamado sincretismo, pero que en realidad no lo era. En la mayoría de los casos se trató de un mecanismo de defensa de la religión original por parte de los creyentes, quienes adoptaron expresiones de la nueva religión, solo que sin perder sus caracteres propios. Eso constituyó una forma de sobrevivir culturalmente en una situación de dominación y de encubrir la existencia de creencias y prácticas religiosas, símbolos de la identidad popular, que tuvieron que pasar a la clandestinidad.

En la actualidad, por varias razones, y las celebraciones del quinientos aniversario no fueron extrañas al fenómeno, asistimos a una salida de la clandestinidad y a una recuperación progresiva, tanto de las expresiones como de los agentes religiosos. Es el caso de las religiones precolombinas en los países andinos, México y Guatemala, y de los cultos afroamericanos en países como Brasil, Cuba y Haití. Es evidente que no es solamente un hecho cultural lo que se halla en la base de esta tendencia. Ella tiene mucho que ver también con la nueva destrucción de las bases materiales de estos grupos, por lo general los más vulnerables, a raíz de las transformaciones económicas realizadas por la extensión de un mercado total.

Lo interesante es que estos movimientos que cuentan con referencias culturales claramente precapitalistas, pueden ofrecer asimismo una base a formas de resistencia al neoliberalismo. Esto se ha percibido ya en varios casos, como en los de Guatemala y Ecuador. Sin embargo, la construcción de un sentido nuevo no es automática, y una simple recuperación de la identidad grupal del pasado no basta para realizar un cambio social. El desarrollo de una solidaridad dentro del grupo que lucha para recuperar su identidad cultural es un valor indiscutible, aunque si no se inscribe dentro de un análisis de los procesos socioeconómicos más globales, podría implicar una falta de eficacia política. Es lo que se discute dentro del movimiento indígena ecuatoriano, por ejemplo.

2.4. Religión y movimientos antisistémicos

Los movimientos antisistémicos son los vinculados de modo directo con la relación capital/trabajo, o sea los sindicatos obreros

y las organizaciones campesinas correspondientes a esta problemática, y hoy igualmente los movimientos de excluidos por el sistema, como los desempleados o los campesinos sin tierra. Podemos distinguir en ellos cuatro tipos de intervención de las religiones.

2.4.1. El recuerdo de la utopía

La utopía significa, en el caso de movimientos antisistémicos orientados hacia otro futuro, el ideal social que se quiere promover, sabiendo que si bien no se lo puede alcanzar de manera inmediata, tiene que orientar los esfuerzos colectivos. Todas las religiones se caracterizan por la referencia a un sobrenatural que da sentido a la finalidad del género humano, no obstante el impacto puede ser diferente de acuerdo con el tipo de referencia de cada una.

Así por ejemplo, las religiones semitas, el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, tienen una referencia colectiva en la definición de la utopía. Se puede identificar el sujeto colectivo del Reino de Dios con criterios contemporáneos, esto es los pobres. En el confucianismo, una ética social más que una religión, la referencia es también colectiva, es decir un orden social con equidad (aun si se trata de un orden muy jerarquizado). Al contrario, el hinduismo y el budismo definen la salvación de forma muy personal, y en el caso del hinduismo dentro de un contexto históricamente muy enlazado con el sistema social de las castas.

Sin embargo, hay asimismo corrientes éticas que vinculan la salvación con la compasión, incluyendo los aspectos estructurales de la construcción social. Existen de igual manera otras diferencias como, por ejemplo, según la concepción del mesianismo. Si se trata de una realidad únicamente posthistórica, esta concepción conduce a desarrollar movimientos milenaristas. Por el contrario, en casos de definición que poseen además un componente histórico, se abren posibilidades de compromisos sociales concretos.

2.4.2. Deslegitimación de las relaciones sociales capitalistas (ética)

Los niveles de deslegitimación dependen del grado de análisis que se adopta para poder establecer juicios éticos sobre las situaciones sociales. En el caso de una visión que solo se coloca frente a las lógicas aparentes, se denuncian los abusos del sistema. Es el caso típico de la mayoría de las doctrinas sociales con referencia religiosa, y en especial de la enseñanza social de la Iglesia Católica. Un segundo nivel tiene en cuenta las lógicas subyacentes tratando de descubrir, más allá de los fenómenos inmediatamente visibles, cuáles son los grupos sociales que, por medio de estas prácticas

condenables, tratan de imponer sus intereses. Una parte de los documentos oficiales de las iglesias cristianas van en esta dirección.

Finalmente están las lógicas no-aparentes, que son las relaciones abstractas típicas del capitalismo: las contradicciones de la acumulación, la ley de la ganancia y de la disminución de su tasa, la ilusión de la "mano invisible" autorreguladora del mercado, etc. La teología de la liberación inició un pensamiento social sobre esta base, el cual requería un análisis más profundo y explícito de la sociedad, y por eso fue de inmediato acusada de marxista. Como si afirmar la rotación de la tierra alrededor del Sol fuera "galileonismo", o reconocer la evolución de las especies, "darvinismo". De hecho, se trata de conferir una referencia religiosa a una ética de las relaciones sociales abstractas, y no solo a las relaciones concretas e interpersonales.

2.4.3. *Motivaciones para el compromiso*

La fe religiosa es también capaz de dar una motivación al compromiso social, tanto en las diferentes formas de resistencia, como en los movimientos sociales y en las búsquedas y la construcción de alternativas. Esto se ha podido verificar en muchos casos, sobre todo en América Latina y el Caribe. A veces la referencia es explícita, a veces es más implícita, ayudando a la persona comprometida a guardar una perspectiva de equilibrio personal.

2.4.4. *Criterios para la vinculación entre la utopía y la acción*

Una dificultad real dentro de los procesos de acción, tanto en movimientos antisistémicos como en la construcción de alternativas, la constituye la cohesión entre la utopía y la acción concreta. Se trata de la adaptación de los medios a los fines. Las referencias religiosas pueden ayudar a guardar un equilibrio, a no perder la visión a largo plazo y a evitar que los medios, que son los movimientos o los partidos, se conviertan en fines en sí mismos. Es un papel crítico, no fácil, que se aplica igualmente a las propias instituciones religiosas, el cual es indispensable en todo proceso social.

2.5. Apoyo a movimientos y posiciones liberales y burguesas

Al analizar el papel de las religiones en los movimientos sociales, no podemos desconocer el apoyo que encuentran en ellas posiciones conservadoras.

2.5.1. *Reforzamiento sociocultural de las nuevas burguesías*

Hablamos de los procesos actuales de transformación del proceso de acumulación capitalista. Surgen nuevas burguesías, más integradas en el plano internacional, que evidentemente no necesitan una consagración religiosa de su posición de clase, pero que buscan de modo consciente o inconsciente una confirmación de su excelencia social. Aquí las religiones cumplen un papel importante. Se trata de una autojustificación mediante la confinación de la religión a lo personal o lo familiar, permitiendo así la reproducción sociocultural del grupo. Son varios los movimientos de espiritualidad o de acción religiosa existentes en este campo, y basta con citar algunos de ellos en el seno del catolicismo: el Opus Dei, la Ciudad de Dios (Nicaragua), los Legionarios de Cristo (México), los neocatecúmenos, etc.

También los movimientos de extrema derecha buscan referencias religiosas, ya sea en el islamismo, el hinduismo, el budismo, el judaísmo o el cristianismo. Generalmente reclutan sus adeptos entre las clases medias en declive, así como en algunos sectores populares que sufren exclusión social. Utilizan, entre otros, símbolos religiosos, como Juana de Arco en el caso del Frente Nacional de Le Pen en Francia, y afirman valores seguros como la familia, la propiedad, la religión.

2.5.2. *Apoyo moral a los liberales humanistas*

Estos grupos, representados, sobre todo en los países europeos, por los demo-cristianos, condenan el capitalismo salvaje y proponen una economía social de mercado, o sea, una cierta regulación del capitalismo por el Estado. Defienden, de hecho, posiciones liberales neoclasistas.

Un ejemplo bastante típico es ofrecido por las posiciones de Michel Camdessus, exdirector general del Fondo Monetario Internacional. Él habla de las tres manos que actúan o deben actuar en la sociedad. La primera es la "mano invisible" del mercado, instrumento indispensable de regulación de los intercambios económicos. La segunda es el Estado, el cual tiene que regular los efectos no-deseables de un mercado total que tendría que provocar desigualdades demasiado fuertes. La tercera mano —de este ser curioso— es la religión (la compasión, la caridad, el Reino de Dios), la que actúa donde las dos otros no pueden hacerlo, esto es en las imperfecciones del sistema.

Se percibe, entonces, por estos ejemplos y reflexiones, que en el funcionamiento económico capitalista las religiones desempeñan

un papel, ciertamente no decisivo aunque sí importante, para colmar las brechas del sistema capitalista y de ese modo contribuir a su reproducción, aun si eso no constituye un fin intencional. La enseñanza social de la Iglesia Católica se expresa en estos términos, cuando propone una economía social de mercado, basada sobre el bien común, fruto de la colaboración de todas las clases sociales, cada una en su lugar. Se trata de la definición de un ideal (de una utopía), sin análisis de la contradicciones de fondo inscritas en la lógica misma del sistema capitalista.

2.6. La religión y la defensa de la naturaleza

Ante la destrucción de la naturaleza, hemos conocido el desarrollo de movimientos ecológicos. También en esta área las religiones han brindado las bases para la definición de un sentido y de una ética.

El precepto bíblico de dominar la tierra fue interpretado de diferentes maneras, y frente a la irracionalidad del uso contemporáneo de los recursos naturales, esta perspectiva ha sido reinterpretada. La creación es vista ahora como un conjunto, y la humanidad como parte integral de la naturaleza.

La inspiración de las religiones asiáticas influye sobre ciertos movimientos ecológicos, trayendo a la luz la unidad fundamental de la vida, mientras que las religiones africanas aportan una dimensión olvidada en el mundo técnico: la fuerza vital.

Se desarrolla una perspectiva ética, principalmente dentro de algunas corrientes de la teología de la liberación, la cual insiste en la responsabilidad frente a las generaciones futuras. Los que vinculan el análisis de los problemas ecológicos con las relaciones sociales de producción, redescubren la frase de Marx quien decía que el capitalismo está destruyendo las dos grandes fuentes de su riqueza: el ser humano y la naturaleza.

3. Reflexiones teóricas a propósito del papel de las religiones en los movimientos sociales

Queremos, para terminar, añadir tres reflexiones de orden más teórico.

3.1. La evolución del papel de las religiones

En la construcción del sentido, asistimos a un pasaje de religiones de explicación a religiones éticas. En las sociedades precapitalistas, para apoyar el sentido global de la existencia humana, se

buscaban explicaciones del funcionamiento de la naturaleza y de las relaciones sociales. Toda la realidad estaba regulada por intervenciones divinas.

Con la transformación progresiva del conocimiento muchas de estas explicaciones quedan como "conchas vacías", de ahí que la adhesión religiosa se define más como una "apuesta" que como la afirmación de certezas. De esta forma, el sentido se concentra más sobre la ética, lo que en el ámbito de los comportamientos sociales implica un análisis, al menos implícito, de las relaciones sociales existentes en cada sociedad.

Como consecuencia, se produce una disminución del poder de control de parte de las instituciones religiosas, las cuales reaccionan a veces con ensayos de restauración.

3.2. ¿Un postmodernismo religioso?

Esta evolución puede, como sucede en realidad en muchos casos, conducir a una individualización de la religión y a una multiplicación de los movimientos espirituales individualizantes. La crítica justificada de la modernidad y de sus consecuencias, ha estado en la base del postmodernismo y de la idealización tanto del individuo como de la historia inmediata, al igual que del rechazo de los conceptos de sistema o de estructura.

No obstante, existe otra corriente de pensamiento religioso que puede contribuir a la inspiración de movimientos sociales de cambio, actuales y futuros. Nos referimos la búsqueda de un sentido articulado y de compromisos colectivos. En una palabra, podríamos hablar en este caso de un post-postmodernismo.

3.3. Las tareas fundamentales de la religiones en las décadas que vienen

Sin pretender, evidentemente, que sean las religiones las únicas instancias inspiradoras de movimientos sociales, podemos pensar que ellas pueden contribuir en dos ámbitos: a repensar la utopía y a redefinir la ética.

Repensar la utopía, en el cristianismo "el Reino de Dios", es una tarea central. No se trata del desarrollo de ideas abstractas o de la construcción de una mitología modernizada. La utopía no se puede pensar sin sus bases materiales, y en este sentido el Evangelio es muy materialista. No puede significar, por ende, la presentación de una espiritualidad desligada de lo real. Pero al mismo tiempo, no puede ser una definición puramente política de la utopía. La vinculación entre la historia y lo posthistórico pertenece a la tarea

de las religiones. Eso vale tanto para las resistencias al capitalismo como para la construcción de alternativas en una transición al socialismo.

Redefinir la ética, por su parte, significa tener en cuenta las relaciones sociales del capitalismo globalizado y sus efectos en varios tipos de sociedades, incluidas las sociedades en transición al socialismo, como es el caso de Cuba.

Conclusión

De todas maneras, en el siglo XXI tendremos muchas oportunidades de discutir este tema porque la lucha será global, y la necesidad de alianzas múltiples, en particular entre creyentes, para definir el sentido y orientar la ética, será siempre más profunda. Se definirá así, de todos los aportes, la base de un ecumenismo mucho más amplio y rico.

En marzo de 1998 se celebró en Papaie, en Haití, el vigésimo quinto aniversario del movimiento campesino nacional del mismo nombre. La celebración fue inaugurada por un acto religioso con una triple participación: un sacerdote católico, un pastor protestante y un sacerdote vudú. Cada uno aportó una contribución al sentido del movimiento campesino y una motivación al compromiso colectivo. Tal vez eso sea un modelo para el futuro.

Segunda Parte

Casos empíricos

Capítulo I

Religión, subjetividad y mercado en Cuba Orientaciones metodológicas [1]

Introducción

Las transformaciones económicas debidas a la introducción de una economía de mercado o de elementos de ella, que se viven en varios países que han conocido un régimen político socialista o que lo conocen todavía, tienen un impacto importante sobre las estructuras sociales a la vez que introducen elementos culturales y problemas éticos nuevos.

En este contexto nuevo, las religiones cumplen un papel ambivalente. Por una parte, pueden contribuir a reconstruir la ética necesaria, o solamente añadir un elemento de protección para resolver los problemas nuevos de una sociedad competitiva. Por otra parte, las iglesias pueden desempeñar un papel de acompañamiento de la nueva situación, o bien caer en la tentación de reconstruir un nuevo poder social y político, vía una hegemonía moral.

---

[1] Conferencia pronunciada en La Habana en julio de 1995, durante el congreso internacional de estudios socio-religiosos organizado por el Centro de Estudios Socio-religiosos de la Academia de Ciencias de Cuba.

La preocupación de este trabajo es sobre todo metodológica: ¿cómo analizar estos fenómenos en la sociología, y en particular en la sociología de la religión? En verdad, no hemos conocido solamente la caída del Muro de Berlín, la desaparición de la Unión Soviética y la desagregación del CAME, sino también, en el plano del conocimiento, según varios cientistas sociales, la caída de la *modernidad*, es decir del tipo de saber que antes gozaba de una aceptación común. Se trata, así, no solo de dar cuenta de los hechos nuevos en una sociedad como la cubana, sino asimismo de todo el sistema de interpretación y, al final de cuentas, de conocimiento de estos hechos.

1. Emergencia de la subjetividad en la sociedad cubana y sus incidencias sobre el factor religioso

No podemos analizar de manera detallada lo que está pasando en la sociedad cubana. Para eso se necesita un aparato analítico más elaborado, no obstante es posible proponer algunas hipótesis para orientar un trabajo de investigación. Es lo que trataremos de hacer.

1.1. Los hechos religiosos y su interpretación

Asistimos en Cuba, al igual que en muchas otras sociedades como las de los antiguos países de la Unión Soviética, pero asimismo el Vietnam, a un cierto despertar de las religiones. Es un hecho demasiado extendido como para ser propio de la sociedad cubana como tal. Significa que existen bases para una explicación que va más allá de la peculiaridad de Cuba.

Sin embargo, la especificidad de la sociedad cubana, su historia multiétnica, sus guerras revolucionarias del siglo XIX y la revolución más reciente, han originado formas particulares de este despertar religioso. Los cultos afrocubanos han salido de la clandestinidad y se realizan públicamente en muchos ámbitos, sobre todo populares. El culto a santos tradicionales en la sociedad cubana ha retomado un vigor nuevo, a menudo mezclado con prácticas autoproducidas por el pueblo. Ciertas devociones son de carácter realmente muy popular, mientras otras corresponden más a las aspiraciones o expresiones de una *capa social media*, fruto de la transformación social de la revolución.

Las iglesias conocen también una atracción más fuerte, aún relativa, pero que en varias ocasiones corresponde al deseo de dar un sentido a la vida frente a una desorientación generalizada. Al

mismo tiempo, ellas se reconstruyen institucionalmente, renovando su lenguaje religioso y ético, redefiniendo sus relaciones con las otras iglesias y reelaborando su relación con el poder político. Hay muchos ejemplos de estos fenómenos que se pueden citar en la sociedad cubana. En el número de la revista *Social Compass* (1994) dedicado a las investigaciones socio-religiosas en este país, se encuentra un rico material de reflexión que establece las bases históricas y contemporáneas para la mayoría de estos hechos. No obstante, la nueva situación ha evolucionado con tanta rapidez, que todavía no existen investigaciones sistemáticas que permitan establecer unas interpretaciones generales.

Entre los hechos religiosos nuevos ya hemos citado la renovación de la santería, sin embargo no es la única forma. En una película como *Fresa y chocolate*, el hecho religioso está muy presente, con sus manifestaciones psicológicas, su función de protección o de ayuda para la obtención de bienes materiales o culturales, e igualmente su carácter de autoproducción de significaciones nuevas atribuidas a las imágenes provenientes de la institución eclesiástica en cambio.

Por otra parte, la declaración del Consejo Permanente de la Conferencia de Obispos católicos de Cuba, del 16 de mayo de 1995, plantea un problema bastante fundamental: el desasosiego social y cultural y la necesidad de un sentido nuevo, que la institución católica piensa poder transmitir (Declaración, 1995).

Las iglesias pentecostales florecen también, con otras características que las iglesias históricas, y parecen responder a necesidades culturales y religiosas de varias capas de la población, tanto en ambientes populares urbanos y rurales, como en la ciudades entre la nueva clase producto de los logros de la revolución en los ámbitos educativo, cultural y laboral.

Si las religiones nunca desaparecieron de Cuba durante el período revolucionario, a pesar de relaciones a veces difíciles entre las instituciones políticas y religiosas, lo que está aconteciendo en los últimos años aparece como específico y ligado con las transformaciones de la sociedad cubana misma.

1.2. Subjetividad y mercado

El proyecto revolucionario cubano ha tratado de edificar un sistema social y económico homogéneo, donde el campo político oriente la economía en función de una mejor distribución de los bienes materiales y culturales entre toda la población. Pese a numerosas dificultades, este proyecto social y cultural ha cumplido muchas de sus promesas. Sin embargo, con la caída de la Unión Soviética y el continuo embargo estadounidense, las bases ma-

teriales del sistema socialista han vivido recientemente un proceso de caída rápida y bastante profunda. No se trata de analizar aquí en detalle las causas y los mecanismos.

Significa de todas formas que el sistema político ya no tiene la posibilidad de cumplir con todas sus promesas, y en muchas áreas no puede más que asegurar lo esencial para la vida, lo que ya es mucho cuando comparamos Cuba con otras regiones del mundo en situaciones similares. Frente a la imposibilidad de responder al deseo creciente de consumo material y cultural no solo ha sido necesario introducir restricciones significativas, sino igualmente elementos de la economía de mercado, permitiendo de este modo una flexibilización de algunas normas económicas socialistas, varias de ellas demasiado rígidas en el pasado.

Cuando reflexionamos sobre lo que significa la economía de mercado en su dimensión capitalista que domina hoy la economía mundial, notamos que la lógica fundamental es la creación de una plusvalía que se traduce en provecho individual, o por lo menos privado, conduciendo a la posibilidad de acumulación y permitiendo la reproducción del capital. La creación de desigualdades es un fundamento de la vida económica y, en consecuencia, del conjunto de la vida social y política. En verdad, en el sistema capitalista es la economía la que domina la totalidad de la organización de la sociedad y la que impone sus valores como parámetros del funcionamiento social al conjunto.

El proyecto socialista consiste precisamente en transformar de manera radical este tipo de situación, volviendo a enclavar el sistema económico en el conjunto de las sociedades. Es el sistema político el que se encarga de establecer las normas de funcionamiento para asegurar, de forma más o menos feliz, una cierta igualdad entre los seres humanos, en tanto que actores sociales.

Cuando se introduce una economía de mercado, aun si uno quiere controlarla, existen impactos sociales y culturales muy difíciles de evitar. Uno de ellos es la desigualdad económica y social. Las desigualdades pueden ser socialmente aceptadas a condición de ser legitimadas. Eso se realiza de modo diverso, conforme a los diferentes tipos de sociedad.

En sociedades tributarias precapitalistas, la desigualdad relativa entre los varios polos de la sociedad (las entidades locales y el Estado) era legitimada por la importancia del servicio rendido, fuera material o simbólico.

En otras sociedades, como en el capitalismo industrial que provocara grandes migraciones de trabajadores, en especial intercontinentales, la aceptación de las desigualdades de la sociedad de clases era justificada por el carácter transitorio que dichas desigualdades tenían en las representaciones de los migrantes. Cada uno pensaba que sus hijos podrían gozar de una situación mejor en una

sociedad que valoraba, por lo menos a título individual, la movilidad social. Fue el caso de los Estados Unidos.

En otras sociedades era necesario el recurso a un poder legitimador metasocial. Fue en particular el caso de las sociedades medievales europeas. El recurso a la autoridad divina era necesario frente a la no-reciprocidad de la relación social entre los terratenientes y campesinos.

En el capitalismo contemporáneo, la legitimación de las desigualdades se realiza naturalizando las relaciones sociales. Las leyes del mercado aparecen como leyes fundamentales de la naturaleza humana. El mercado es el regulador universal por medio de su *mano invisible*. La posesión de bienes materiales y la posibilidad de acumular son el resultado del trabajo; es el mejor el que gana, el que más capacidad tiene en la gestión económica o financiera.

El socialismo, que trataba de asegurar una igualdad de base mediante medidas sociales y el control de la economía, garantizaba una seguridad bastante universal, aunque también bastante uniformizante. Con la introducción del mercado el poder político pierde una parte de su capacidad organizativa de la economía y se ve obligado, con razón o no, a liberalizar algunos sectores de la actividad económica. En seguida eso suscita la construcción de nuevas relaciones sociales, controlables hasta un cierto punto, necesarias para resolver problemas económicos inmediatos, así como para evitar el desmantelamiento brutal de una organización social que en verdad, en varios aspectos, había sido demasiado rígida. En este proceso, el campo político (el Partido y el Estado) pierde una parte de su capacidad movilizadora en función del proyecto de otra sociedad y también, por lo menos en algunos casos, su peso moral por la corrupción que se introduce en ciertos ámbitos.

Se establecen zonas de inseguridad económica y de búsqueda de otro equilibrio. Se sabe que cuando los individuos o las sociedades no pueden resolver problemas al nivel material, tratan de hallar una respuesta en el campo simbólico. Ésa es una constante cultural, la cual asume formas muy diversas de acuerdo con los tiempos y lugares. Es aquí precisamente donde la religión cumple un papel, como parte de este universo simbólico que hace referencia a un ente sobrenatural.

De hecho, las nuevas aspiraciones al consumo son muy difíciles de satisfacer en la sociedad cubana, principalmente durante el período llamado *especial*. Por otra parte, las diferencias se acentúan y ciertos individuos tienen más suerte para cumplir con sus aspiraciones que otros. Se desarrolla un fuerte individualismo, ambivalente desde un punto de vista ético puesto que, por un lado, favorece iniciativas importantes para la sobrevivencia de la población y la posibilidad de encontrar nuevas soluciones económicas,

pero, por otro lado, provoca una lucha cotidiana de tipo individual o familiar que concentra la mayor parte de las aspiraciones sobre el bienestar personal y las actividades que pueden concurrir a ello.

La introducción del mercado, incluso si no en su forma capitalista completa, introduce en la sociedad este tipo de contradicciones. Se trata de consecuencias inevitables que obviamente pueden ser limitadas. Cuando los actores políticos no logran reducir estas contradicciones en el macronivel de la sociedad, los actores sociales tratan de reducirlas al micronivel, es decir a su propia iniciativa, lo que abre espacios nuevos a la subjetividad.

Desde luego, esto no significa que el sistema socialista que existió en Cuba hasta fechas muy recientes no tenía contradicciones. Lo que queremos expresar aquí es el hecho que con la introducción del mercado, aparecen nuevas contradicciones. Éstas pueden añadirse a las contradicciones precedentes o eventualmente reemplazarlas. La necesidad para los actores sociales individuales y colectivos de resolverlas, siempre existió. En el caso actual, las nuevas formas son de tipo más individual. Es aquí que emerge el papel de las religiones.

Por supuesto, no reducimos la religión a este último aspecto. Regresaremos sobre este punto. La religión no puede ser identificada únicamente con algunas de sus funciones, aun si ellas son reales. Lo que hemos querido abordar aquí es la coincidencia que existe entre la revitalización religiosa a la cual asistimos en la sociedad cubana, con la transformación de ésta y la introducción de algunos elementos del mercado. No vamos a decir que el mercado es un factor de renacimiento religioso, lo que sería caer en un determinismo extremo y ridículo. De lo que se trata es de analizar estos fenómenos y de descubrir las lógicas que, eventualmente, podrían existir en las relaciones que hay entre ellos.

2. La ambivalencia de la religión

Como hemos dicho ya, el papel social de la religión puede ser ambivalente. En la situación actual de Cuba, hay varios aspectos que se pueden notar.

2.1. Autoprotección del individuo

Por una parte, existe una relación estrecha entre el desarrollo de la subjetividad, como hecho reconocido y legitimado en el ámbito económico, y el desarrollo de ciertas prácticas religiosas. En una sociedad competitiva, los recursos económicos son más aleatorios y ponen a los individuos frente a situaciones nuevas que

no pueden prever. En una sociedad socialista, donde la seguridad de la existencia está bien establecida, y cuando se trata de una sociedad socialista pobre, donde las posibilidades de realizar aspiraciones más individuales son estrechas, existe una cierta filosofía de vida que valora la base general de un bienestar, aunque mínimo, para todos (valor de solidaridad), a la vez que minimiza las aspiraciones individuales. Cuando se establecen elementos del mercado, no solamente se transforma la base material sino asimismo las relaciones sociales. El carácter competitivo entre los individuos crece, y al mismo tiempo aumenta la posibilidad de no poder cumplir con el fin deseado.

Es evidente que en situaciones de escasez y de dificultades materiales grandes, la introducción de este tipo de relaciones tiene su efecto en el campo religioso. Los individuos buscan una ayuda, una protección, a fin de tener todos los chances de su lado, al igual que un alivio de sus sentimientos cuando ocurren fracasos.

2.2. Autolegitimación de grupos sociales

Por otra parte, las nuevas relaciones sociales, relativamente antagónicas, desarrollan procesos tanto de autoprotección como de autolegitimación. Dentro de nuevas relaciones establecidas por el mercado, algunos grupos sociales necesitan ser reconocidos como respetables. Buscan entonces valores de respetabilidad, y la religión puede en ciertas circunstancias brindar una base en este sentido. Es lo que pasó en Europa Occidental después de la Revolución Francesa, cuando una parte de la burguesía regresó a la religión y a sus servicios como expresión, no necesariamente consciente, de su excelencia de clase.

Se constata, de hecho, un cierto regreso de formas elementales de creencias y prácticas religiosas, por un lado, autoproducidas como adaptación a la nueva cultura del mercado, y por otro lado, poco influidas por lo que se podría llamar, siguiendo a Antonio Gramsci, *intelectuales orgánicos* en el campo religioso. Dentro del catolicismo en particular, faltan agentes religiosos específicos para canalizar estas formas religiosas. El éxito de los nuevos movimientos religiosos, especialmente de tipo pentecostal, o el renacimiento de los cultos afrocubanos, sobre todo la regla de Ocha, responden a este tipo de necesidad.

2.3. Base de normas éticas

Las nuevas relaciones económicas imponen también la necesidad de establecer nuevas normas éticas. Por una parte, el

sistema de mercado mismo exige una ética interna sin la cual no puede funcionar, esto es el respeto del contrato. Por otra parte, la nueva situación plantea problemas éticos mucho más fundamentales acerca del funcionamiento general de la sociedad, el valor de la solidaridad frente a la posibilidad de provecho privado, la importancia del bien común colectivo frente a las aspiraciones individuales.

En este sentido, la referencia religiosa puede representar un servicio real para la sociedad. Siendo los cristianos la mayoría de los individuos religiosos en Cuba, se trata de una ética religiosa cimentada sobre los valores del Evangelio, la cual permite al mismo tiempo una referencia a la utopía de la igualdad en el Reino de Dios y comportamientos concretos en la vida social.

2.4. Espacio de reconocimiento social

Ya hemos hablado de las iglesias como instituciones. Uno de sus aspectos es la relación con la sociedad global. La institución religiosa se define como teniendo un papel moral, tanto frente a los individuos como a los comportamientos colectivos, y de modo especial frente al ejercicio del poder político. La citada declaración de los obispos católicos responde a esta preocupación. Éste es un asunto bastante delicado, pues se sabe cómo en el pasado la Iglesia Católica, como institución, utilizó en Cuba el campo político para asegurar su existencia y su reproducción institucional. Evidentemente, después de la revolución, su lugar en la sociedad cubana fue bastante diferente.

Ella había sido el canal obligado de todo reconocimiento social, en particular de las clases populares. En una sociedad donde estas clases no tenían ningún peso social y cultural, y por el contrario eran explotadas y despreciadas, la única manera de ser persona era la de ser bautizado, quizá casado por la Iglesia y sobre todo enterrado con funerales religiosos. El simbolismo religioso era el canal de la identidad social.

Con la revolución, los elementos populares recibieron un reconocimiento social, aun cuando su situación material no cambió de la noche a la mañana. Eso tuvo como efecto inmediato la caída de aquélla función social de la Iglesia Católica, con la consiguiente fuerte disminución del número de bautismos, casamientos y funerales católicos. Por ello, la Iglesia Católica se encuentra en minoría en la nueva sociedad cubana, habiendo tenido muchas dificultades para aceptar esta situación y adaptar sus comportamientos. Y ciertamente, el clima de hostilidad históricamente construido por el hecho de la revolución y por las actitudes mutuas, no ayudaron siempre a hallar el equilibrio deseado.

Con la apertura de la sociedad a elementos del mercado, considerada como una apertura a la libertad por cuanto en la representación general del mundo occidental, el mercado y la libertad, al igual que la democracia y los derechos humanos, aparecen unidos, las instituciones religiosas han visto la posibilidad de desarrollar nuevas funciones o funciones renovadas. Por un lado, hay una real contribución ética cristiana, limitada obviamente a su zona de influencia real, pero por otro lado, la preocupación institucional puede asimismo estimular el deseo de recuperar el papel perdido en la sociedad cubana. Es evidente que la sensibilidad del poder político frente a este último problema, es muy grande.

2.5. Sentido global de la existencia humana

Para terminar esta reflexión sobre el carácter ambivalente de la religión en una situación de transformaciones económicas, sociales y culturales, debemos recordar un hecho primordial. No se puede interpretar de manera demasiado mecánica el papel de la religión. Tampoco se puede identificar totalmente el fenómeno religioso con sus funciones sociales, por efectivas que ellas sean.

Recordemos que dentro del enfoque religioso hay una *búsqueda de un sentido global* de la existencia humana. Esta dimensión trasciende, en el sentido sociológico, todas las situaciones y todas las formas sociales históricas. Este es un hecho que podemos verificar. No existe una estricta evolución lineal entre un mundo creyente y un mundo ateo, en correspondencia con un progreso del pensamiento humano. Este tipo de interpretación de la historia del pensamiento corresponde a una *falsa modernidad*, contra la cual, principalmente en el campo de la sociología de la religión, varios autores reaccionan en la actualidad con razón.

Es claro que las expresiones concretas de esta búsqueda de sentido, adquieren formas en concordancia con la cultura y la organización social de cada sociedad o de cada grupo o clase social (Houtart, 1992: 2). No queremos hacer aquí una distinción entre forma y esencia, sino decir que dentro de todas estas formas de expresión religiosa, podemos encontrar una búsqueda de sentido global con varios modos de expresarse. El ateísmo es también un modo de expresar un sentido global, lo que significa que las religiones no poseen ningún monopolio en este campo.

El carácter ambivalente de la religión ha sido bastante bien revelado en la película ya citada *Fresa y chocolate*. Es evidente que el desasosiego social y cultural suscita nuevas formas religiosas. El problema es saber cuáles. ¿Se trata del *suspiro de la criatura oprimida* o de un punto de apoyo para un nuevo sobresalto? La respuesta no puede ser dogmática o a priori. Debemos analizar los hechos y

tratar de interpretarlos en función de un enfoque sociológico. Es por eso que abordamos el último punto de este capítulo: la teoría y la metodología de investigación.

3. Teoría y metodología de investigación

En pocas palabras vamos a recordar las orientaciones de una sociología de inspiración marxista aplicada a la religión, y que hemos desarrollado más en detalle en una publicación previa (Houtart, 1997).

3.1. La teoría marxista de la religión

En un artículo sobre Carlos Marx y Federico Engels como sociólogos de la religión, Michaël Löwy (1995: 41-45) ha dado un excelente panorama de la evolución de estos autores fundadores del marxismo a propósito del análisis de la religión. Para Marx, se trata de una producción ideal condicionada por la producción material y las relaciones sociales correspondientes. Él insistió en el carácter condicionado de las expresiones religiosas. Engels añadió que se trata de un espacio simbólico, una apuesta de fuerzas sociales antagónicas.

Aunque es verdad que Engels a pesar de sus excelentes análisis del cristianismo primitivo, de la Reforma o del caso de Tomás Müntzer, presenta a veces una interpretación bastante reduccionista del fenómeno religioso como una cobertura, una máscara de otra realidad que son los intereses, las necesidades y las reivindicaciones de clases.

A propósito de la vinculación entre la religión y el mercado, Engels examinó de manera especial el calvinismo, estimando que

> ...la predestinación era la expresión religiosa del hecho que aun en el mundo comercial de la competencia, el éxito y el fracaso no dependían ni de la actividad, ni de la habilidad del hombre, sino de circunstancias independientes de su control (Engels, 1892, citado por Löwy, 1995: 47).

Este tipo de reflexión es interesante ya que las *circunstancias independientes de su control* eran, en la idea de Engels, los poderes económicos superiores y no conocidos. Hoy asistimos a una fuerte reacción contra estas interpretaciones y vale la pena ver por qué. Es lo que trataremos más adelante a propósito del postmodernismo, en la última parte de este capítulo.

3.1.1. *El postmodernismo como crítica del* Siglo de las Luces

El enfoque fundamental de las *Luces* fue que la ciencia era sinónimo de verdad, lo que se oponía a la religión para la interpretación de lo real (Seidman, 1994). Esta orientación filosófica fue adoptada como fundamento de todas las disciplinas del saber humano. Hubo una identificación entre saber y verdad, lo mismo que una cierta imposición de un racionalismo cientista como parámetro universal. Este pensamiento se desarrolló especialmente en las "ciencias exactas", pero también en la historia y las ciencias sociales. El conocimiento científico era una especie de revelación que liberaba al ser humano de sus alienaciones. Cada sector del saber humano se erigió en una ciencia particular, con sus normas y métodos.

La crítica postmoderna es, en primer lugar, una crítica de los presupuestos de las *Luces*. Se trata de sobrepasar esta actitud filosófica, sin negar sus aportes, para reconfigurar el conocimiento dentro de la sociedad. En una parte del enfoque postmoderno, se busca estudiar y conocer las condiciones sociales de surgimiento del conocimiento. En este sentido existe un cuestionamiento de las certezas científicas del pasado, así como la búsqueda de nuevos métodos de racionamiento, menos compartimentados.

Dado que en la evolución de las sociedades occidentales hubo una conexión íntima entre saber y poder, la postmodernidad critica asimismo esta consecuencia de la época de las *Luces*. Entre los autores principales, Michel Foucault (1977) y Jean François Lyotard (1986) afirman que la reacción postmoderna está ligada con la rebelión de los años sesenta y setenta, principalmente en Francia. Se realizó una crítica generalizada de la modernidad, asociada según los medios y los autores con el capitalismo y sus exclusiones sociales y culturales, de clase, de género y de sexo, al igual que con el marxismo, las tendencias totalitarias de los estados socialistas y la falta de lugar para la subjetividad en este tipo de sociedades. Esta reacción puso el acento además sobre los valores del individuo y de su experiencia, como base de la interpretación de lo real.

3.1.2. *La ciencia no es neutra*

Una afirmación del postmodernismo consiste en la necesidad de desmitificar la ciencia como pura objetividad. De hecho, ninguna ciencia es totalmente objetiva, puesto que está condicionada por el tipo de cultura, así como por el entorno social y económico. Lo que vale para la ciencia en general, sostiene Steven Seidman, es todavía

más evidente para las teorías sociales, las cuales revelan el punto de vista desde el cual uno habla. Él da el ejemplo de autores feministas quienes afirman que

> el conocimiento está siempre producido desde una posición social específica, expresando intereses particulares, valores y creencias (Seidman, 1984: 10).

Igualmente hallamos en el postmodernismo una crítica del pensamiento de Max Weber a propósito de la neutralidad y la objetividad del trabajo científico, sobre todo en ciencias sociales. Es obvio que este descubrimiento de que la ciencia no es neutra no constituye en realidad un aporte nuevo. Cuando se lee lo que Marx y Engels escribieron a propósito del saber y del poder, se puede descubrir este tipo de crítica. Muchos otros contribuyeron a esta posición y no tuvieron que esperar al postmodernismo para hacer la crítica del pensamiento weberiano.

3.1.3. Abandono de las categorías universales y de las grandes teorías explicativas

Un tema totalmente fundamental en esta nueva escuela es el del carácter coercitivo, por una parte, de un pensamiento global que tiene la pretensión de elaborar categorías universales, válidas a través del tiempo y del espacio y, por otra parte, de las teorías explicativas que quieren dar razón del conjunto de los fenómenos humanos.

Para el postmodernismo, la multiplicidad de sujetos y de conocimientos reflejan distintas localizaciones dentro de la historia. Lo relevante es salir de un sistema con clave única, para volver a descubrir las particularidades. Al respecto, hay una crítica radical de lo que llaman *fundamentalismo*, en el sentido de un pensamiento o de un saber que funda el conjunto de una disciplina. Se trata, a final de cuentas, de una crítica de la teoría. De hecho, dicen los postmodernos, este tipo de saber general que se considera como un paso para la libertad y finalmente la liberación humana, camufla intereses etnocéntricos con la máscara de la universalidad.

En este sentido, hay igualmente una crítica del marxismo, en cuanto éste proclama ser científico y descubrir las *verdaderas leyes de la historia y de las sociedades*. La postmodernidad se define como postestructuralismo y postmarxismo, muy influida en Francia en particular por los eventos de mayo de 1968. Esta actitud se traslada a tres rasgos importantes.

3.1.4. Las ciencias sociales como interpretación, mediación y no explicación

El postmodernismo ataca de modo especial a las ciencias sociales, las cuales pretenden llegar a una explicación de la realidad humana colectiva. Para el postmodernismo, ésta es una operación no solamente imposible, porque lo humano es particular, sino que significa además la imposición de un poder cultural, y en última instancia social y político, que impide el verdadero descubrimiento del actor social en su peculiaridad.

Thierry Verhelst (1995: 15) describe bien esta orientación:

> Se trata de un contra-método. Esta debería buscarse del lado de la hermenéutica: interpretación de textos y más allá, de todas las formas de expresión humana. Al método explicativo de las ciencias de la naturaleza se opone el método comprensivo de las ciencias del hombre "capaz de agarrar el sentido de la experiencia vivida en su particularidad". Popper, Kuhn y Feyerabend han mostrado el carácter interpretativo de las ciencias "exactas": éstas nunca fueron simples descripciones de lo real "tal como está"; con mayor razón, la comprensión del hombre releva de un acto personal creativo.

Steven Seidman (1994: 9) afirma que la sociología ha conocido un proceso de insularidad progresiva de la teoría, a causa de su pretensión explicativa. Un enfoque empírico no resuelve los conflictos explicativos. Por ejemplo, estos conflictos aparecen cuando se trata de interpretar el tipo de estratificación de las sociedades contemporáneas: ¿clases o razas o género? ¿Lo mismo vale para la definición de las sociedades occidentales como postindustriales o de capitalismo tardío? Podemos añadir otros ejemplos, pero agrega Seidman, no existe futuro para una sociología explicativa que podría trazar líneas aceptables de manera general. Es posible un consenso acerca de puntos como las relaciones entre el actor social y la estructura o entre la micro y la macrodimensión, así como sobre la interconexión entre la estructura social y la cultura. No obstante, concluye el autor, se requiere pasar de una teoría sociológica como práctica fundadora, a saberes narrativos que unen el análisis social con una posición moral. El punto de vista dominante de las *Luces* era precisamente afirmar la existencia de un sujeto conocedor general ahistórico y neutro.

3.1.5. Parcelación del conocimiento

Una tal posición lleva necesariamente a una parcelación, cuando no a una individualización, del conocimiento. Si no existen cate-

gorías universales, sino particulares, y si se interpreta las teorías explicativas como imposiciones desde un punto de vista particular, la única solución es descubrir lo real en la experiencia humana particular. De ahí la idea de la hermenéutica y de la lectura de los hechos sociales en la forma de textos, como expresiones simbólicas. Frente a lo que el postmodernismo llama una cultura del control, intelectual, científico, político, se propone el redescubrimiento del individuo como fuente del conocimiento.

Zygmund Bauman tiene posiciones muy radicales al respecto. Para él, la postmodernidad significa el colapso de las fronteras entre las disciplinas y la pérdida de un centro social o epistemológico. Considera que el mundo social está fragmentado en una multitud de comunidades, tradiciones culturales y conocimientos. Propone, entonces, que el analista social abandone la pretensión de explicar lo social para ser un mediador entre los diferentes mundos sociales, como interpretador de las culturas alógenas y como abogado de visiones morales particulares (Bauman, 1992).

El mismo autor propone el análisis social postmoderno como una investigación hermenéutica, similar a una crítica literaria, que examine las comunidades como "textos" con la intención de traducir lo no familiar en familiar, legitime las diferencias, incremente la tolerancia, proponga la diversidad y colabore para establecer la comprensión y la comunicación entre los diversos grupos (Seidman, 1984: 14s.).

Evidentemente, tal orientación del postmodernismo tiene su importancia para el análisis de los hechos religiosos. Nada más simbólico para él que el campo religioso, y por consiguiente éste escapa, más que cualquier otro campo, a la posibilidad de ser sistematizado de manera global o expresado en categorías universales. Se cita, en este sentido, a Mercia Eliade. Existe, por tanto, una perspectiva postmoderna del estudio de las religiones. Ella se acerca a la fenomenología de la religión, más que a la sociología en el sentido clásico de la palabra, tal como Durkheim, Marx o Weber lo habían propuesto.

3.1.6. Crítica de la posición postmoderna

A propósito de la crítica postmoderna podemos decir que ella tiende a no aplicar una parte de su enfoque a su propia posición. Uno puede preguntarse ¿por qué este rechazo de la globalidad, de la explicación, de la teoría, y por qué esta explosión de la subjetividad, del papel del individuo? Sin caer en interpretaciones demasiado mecanicistas, se puede observar una coincidencia entre el desarrollo de la ola postmoderna y el progresivo agotamiento de los tres grandes pilares de la organización social de la segunda

postguerra. Se trata sobre todo del modelo keynesiano y fordista de las sociedades occidentales, de lo que Samir Amin (1994) llamó la era de Bandung, es decir los proyectos nacionalistas y populistas en el Tercer Mundo y, finalmente, del modelo socialista de los países del Este europeo.

Las causas de este agotamiento, y por último fracaso en algunos casos, están unidas a una multiplicidad de fenómenos. En el mundo occidental, donde nació el postmodernismo, se percibe después de los *Golden Sixties* la erupción de nuevos conflictos sociales, un subconsumo cada vez más extendido a las capas sociales inferiores y medias, y el principio de una ola neoliberal destinada a reforzar la reproducción del capital.

La reacción de mayo de 1968 fue una crítica explícita o implícita del modelo económico capitalista y del tipo de racionalidad que había desarrollado, la cual invadió todo el dominio de los valores y destruyó hasta cierto punto la subjetividad. El neoliberalismo incrementó el acento sobre el individuo, sus intereses, su posibilidad de competir y sus aspiraciones. El colapso de los regímenes socialistas europeos fue para el postmodernismo la confirmación de sus tesis en torno al individuo y la subjetividad.

Al respecto, como dice Alejandro Serrano, antiguo rector de la Universidad Nacional de Nicaragua, el postmodernismo es la forma ideológica del capitalismo contemporáneo. Nada mejor, en un cierto sentido, que parcelar la realidad, negar la existencia de teorías explicativas, combatir la idea de sistemas y privilegiar el individuo, cuando la globalización del capitalismo se impone, de hecho, como el sistema mundial único, agudizando la lucha de clases a escala mundial con mecanismos nuevos, pero difíciles de percibir para la mayoría de la gente.

El estudio de la religión muestra asimismo que los aparatos institucionales están en crisis y hay una gran expansión de nuevos movimientos religiosos, especialmente de tipo pentecostal. Eso corresponde además a la misma orientación general y el análisis de estos movimientos religiosos y de estas crisis, con los instrumentos intelectuales del postmodernismo, pone el énfasis sobre la particularidad de cada situación y el desarrollo de la subjetividad, al mismo tiempo que se guarda silencio acerca del vínculo entre los fenómenos religiosos y las varias consecuencias de la globalización del sistema capitalista.

3.2. Un enfoque marxista de los nuevos hechos religiosos

No vamos a desarrollar mucho esta perspectiva, por cuanto varios autores ya lo han hecho, tanto antes del nacimiento del

postmodernismo como en la situación actual. Podemos referirnos a autores como Georg Lukacs, quien pese a su autocrítica hizo un aporte real a la crítica del conocimiento (Lukacs, 1960), o también a Gramsci, quien notó la especificidad del fenómeno religioso y lo analizó dentro del conjunto social (Portelli, 1974).

Más cerca de nosotros, Maurice Godelier (1986) insistió en *la parte ideal de lo real,* o sea, en la importancia del pensamiento en la construcción de las relaciones sociales. Es obvio que la religión tiene su papel en tanto que una de las formas de lo ideal. En su artículo introductorio al número de *Social Compass* sobre Cuba, Jorge Calzadilla (1994) aborda el mismo tema a propósito de la definición de la religión y de la conciencia religiosa. Esa revista trató varias veces también el mismo tema (Social Compass, 1995; 1988). En una obra reciente (Houtart, 1992), he tratado de explicar lo que significa un enfoque marxista para el estudio de los hechos religiosos, sin caer en un determinismo filosófico.

El último ensayo en este sentido, es el artículo ya citado de Michaël Löwy sobre Marx y Engels como sociólogos de la religión (Löwy, 1995). Un enfoque marxista toma primero en cuenta la totalidad del fenómeno. Lo que contradice la tendencia postmodernista, la cual acusa a esta forma de pensamiento de imponer un cuadro forzado para abordar la realidad. El hecho de estudiar la realidad según su totalidad, tiene en las ciencias sociales una función heurística. Significa que a propósito de cada estudio existe un conjunto de preguntas, incluso si se trata de un fenómeno particular, sin destruir por ello el objeto mismo. Evidentemente, y aquí el postmodernismo tiene razón, la interrogación acerca de la realidad no se hace sin un punto de vista que podríamos llamar presociológico. Marx y Engels, al analizar la religión, partieron de la situación de las clases sociales subalternas, y es con este tipo de preocupación que examinaron el papel de aquélla. A este respecto, una obra bastante ejemplificativa de la metodología de Marx es su estudio sobre el 18 Brumario de Luis Bonaparte (Marx, 1976).

En cierto modo, es necesario realizar la crítica del enfoque marxista, porque, ciertamente, ha conducido a interpretaciones y explicaciones bastante erróneas de los fenómenos religiosos, y a veces sin ningún entendimiento del propio objeto. Hay algunos aspectos del pensamiento marxista, en especial en su fase filosófica, que no pueden reproducirse en investigaciones contemporáneas.

Se trata principalmente de abandonar todo lo referente a un discurso cientista, típico de su tiempo (moderno), así como de no reproducir una cierta idea del determinismo histórico, con un sujeto único del proceso revolucionario. Al contrario, la perspectiva dialéctica permite interpretar con mucha flexibilidad la realidad religiosa, sin perder de vista las conexiones con los otros hechos

sociales y sin evitar tener en cuenta las numerosas mediaciones en estas vinculaciones.

Al abordar la realidad religiosa cubana de hoy, un enfoque marxista tendrá primero en cuenta el conjunto de la evolución económica, social, política y cultural del país. Sobre esta base se estudiarán con todos los detalles necesarios, como lo ha hecho hasta el presente el Departamento de Estudios Socio-religiosos, las nuevas formas, expresiones y orientaciones de las varias religiones. La reflexión, delicada aunque necesaria, será para establecer hipótesis para entender las relaciones que pueden existir entre los nuevos hechos religiosos y la introducción de elementos del mercado en la sociedad cubana, sin caer en ningún reduccionismo, pero tampoco en ningún idealismo.

Capítulo II

El discurso que el Papa no pronunció en Cuba

Queridos amigos:

Un viento favorable, como se suele decir en términos periodísticos, me trajo un texto inédito que les someto a su juicio, y que tal vez sería útil darlo a conocer a sus lectores.

Cordialmente suyo,

François Houtart.

Queridos hermanos y hermanas de la nación cubana:

Es una gran dicha para mí hollar el suelo cubano, país de un pueblo valiente, orgulloso e independiente. Vengo como portador de un mensaje de amor y esperanza, el de Jesucristo. Con vosotros, y durante estos días, deseo ponerme a la escucha del Evangelio, intentando descubrir lo que el Señor nos inspira en el seno de vuestra historia, tan rica en exigencias de identidad soberana y de afirmaciones de solidaridad, tan destacable por su cultura caribeña y tan impresionante por sus logros sociales. Vengo a compartir con vosotros vuestras alegrías y vuestras penas, vuestro sufrimiento y vuestra esperanza (*Gaudium et Spes;* Vaticano Segundo).

Asimismo, vengo con la esperanza de contribuir, lo más modestamente posible, al apaciguamiento de los espíritus y al perdón mutuo, al reconocimiento del derecho de la nación cubana a integrarse en los intercambios internacionales, a la consolidación de los valores morales que deben presidir el destino de esta nación y en particular de su juventud. Vengo para deciros hasta qué punto la Iglesia Católica, como Pueblo de Dios, parte integrante de la ciudadanía cubana y comunidad universal a través del mundo, comparte íntegramente vuestras aspiraciones y vuestras esperanzas. Vengo a deciros que la Iglesia, de la que soy portavoz, queriéndose instrumento del amor divino, desea estar al servicio del pueblo en su conjunto, no buscando poder o privilegios, sino poniendo a disposición de todos, y de modo especial de los más pobres, los medios en entrega personal y en competencia institucional de los que ella dispone, tanto dentro del país como fuera de éste.

Para comprender mejor la Palabra de Dios que se expresa de forma privilegiada en las Escrituras, pero también en la realidad de la vida humana, quisiera recorrer con vosotros algunas etapas de vuestra historia, las cuales me ayudarán a expresaros, como pastor, lo que siento, y a abrir un verdadero diálogo que nos permita construir juntos un futuro sólido en el respeto mutuo y la verdad.

Esto me conduce a deciros previamente que la Iglesia Católica, la única en nombre de la que puedo hablaros, desea ser portadora de un mensaje de la que ella afirma su carácter divino y cuyo contenido se expresa dentro de la tradición bíblica. Por eso, ella es al mismo tiempo consciente de su misión que transciende la historia y de su condición humana, que la integra dentro de esta última. Buscando de manera constante la fidelidad a Jesucristo, la Iglesia lo hace en el seno de culturas y de sociedades, de lenguas e instituciones que son reflejo de las épocas y de los lugares. Por tal razón, ella es la portadora en sí misma de todas las dificultades de los diálogos interculturales y de todos los peligros de absolutismo de los rasgos peculiares de las sociedades en las que ha sido insertada. Por último, ella refleja las contradicciones de la condición humana, personales y sociales, y debe por tanto reformarse sin cesar.

Ella tampoco ha escapado a las divisiones internas, y el esfuerzo ecuménico por encontrar de nuevo la unidad, obliga a todas las iglesias cristianas a practicar la humildad y a buscar juntas la forma de realizar el servicio de la Palabra. La sociedad cubana ofrece a este esfuerzo de encuentro un espacio privilegiado, y quisiéramos en esta ocasión tender la mano a todas las iglesias cristianas aquí presentes, con el fin de que podamos ser, en el sentido pleno del término, la *luz de los pueblos,* por nuestra fidelidad al Evangelio. En esta semana de la unidad, coincidiendo con esta visita al pueblo cubano, recuerdo con gusto la importancia que otorgo al diálogo ecuménico como testigo del amor que queremos transmitir.

Una nación se expresa a través de su cultura, su pensamiento, su música, sus danzas, su poesía, su arte, su cine, sus artesanías populares, sus producciones intelectuales, sus aspiraciones de libertad y de justicia, su ética. Cuba fue y sigue siendo un crisol de influencias diversas donde las tradiciones españolas, unidas a la inspiración africana, han producido las expresiones de una admirable estética y de una profundidad humana impresionante. Los aportes de Oriente y los de su vecino haitiano están lejos de ser desdeñables. Los pueblos del mundo no se equivocan cuando acogen la herencia cultural cubana y de Norte a Sur, de Este a Oeste, entonan con entusiasmo y emoción vuestra bella canción, la cual se ha convertido en un himno de esperanza y de solidaridad: "Guantanamera".

La Iglesia Católica se enorgullece de haber tenido la ocasión de asociarse a la construcción de esta cultura, gracias a la contribución intelectual, moral y espiritual de hombres como Bartolomé de Las Casas, Félix Varela y tantos otros que hallaron en su fe cristiana una fuente de inspiración con la que participar.

Vuestra historia es también la de una larga lucha social y popular, que ha conocido períodos muy duros, sembrados de injusticias y marcados por civilizaciones de la muerte. Ella se caracterizó por el heroísmo de los hombres y mujeres que dieron su vida para que surgiera un mundo diferente de amor y de solidaridad. Aquí encontramos el misterio de la humanidad, llamada a los valores del amor y de la justicia, de la felicidad y de la ternura, y desgarrada por el pecado personal y colectivo, el egoísmo y la opresión, pero llamada asimismo a la redención. Ciertamente, el término de las contradicciones no se verá realizado hasta el encuentro final entre Dios y su pueblo, sin embargo el compromiso de todos nos permite construir juntos, con todos aquellos que poseen fervientes deseos de justicia, las primicias de lo que Jesucristo llamaba el Reino de Dios. El profeta Isaías nos hablaba de cielos nuevos y de tierra nueva (Is. 65,17). Expresaba ya de manera poética lo que hace lo esencial de la aspiración de los pueblos. Un día, decía, el lobo vivirá con el cordero y la pantera se acostará con el cabrito, el león, al igual que el buey, comerá paja (Is. 11,6s.).

La colonización, con la exterminación de la población indígena, genocidio en el sentido más real del término, no permitió a Cuba beneficiarse del aporte cultural de los pueblos que originariamente habían habitado esta tierra. Fruto directo o indirecto del capitalismo mercantil, introducía ya la economía cubana en una mundialización, en esa época en provecho de Europa, sin preocuparse de la suerte de las poblaciones locales. Frente a las injusticias, algunas voces cristianas se elevaron, como la de Bartolomé de Las Casas, quienes, en nombre de la radicalidad del Evangelio, hostigaron con dureza la inhumanidad de los tratos padecidos por los indígenas. El

estado de los análisis sociales de la época no les permitió ir más allá de una simple condena de los abusos, sin cuestionar la legitimidad de la conquista o la lógica del beneficio mercantil que pronto iba a imponerse como una evidencia racional, libre de cualquier otro tipo de consideración, y que establecía las bases de *la riqueza de las naciones*.

La esclavitud, que marcó con tanta profundidad a la sociedad cubana, fue una de las páginas más horribles de la historia humana, fruto de la misma lógica económica, reduciendo a millones de hombres, mujeres y niños al estado de objetos, sin derecho alguno, y cuya única función era la de ser productivos. Para paliar la desaparición de una mano de obra local necesaria a la explotación de las minas o a la economía de plantación, naciones que se decían cristianas no dudaron en organizar este sistema radicalmente inhumano de circulación forzada de la mano de obra. Las revueltas de los esclavos, las cuales marcaron la historia del país y que fueron reprimidas con dureza, expresaban su calidad de seres humanos, de hijos e hijas de Dios. Fueron inspirados por la profunda religiosidad de su tradición africana que, todavía hasta hoy, permanece viva en la santería.

El período colonial favoreció la creación de una élite social que dejó sin dudas huellas culturales muy importantes, pero que era igualmente la expresión de una sociedad dualista.

El poder colonial se volvió cada vez más opresivo, hasta organizar campos de concentración en los que centenares de miles de cubanos encontraron la muerte, verdadero anticipo de lo que conocería Europa en el siglo XX. A largo plazo, solamente podría sobrevivir por la vía de la coacción. En ese momento se organizaron las luchas de liberación y se puso de manifiesto el valor de todos aquellos y aquellas que dieron su vida por esta causa, incluido el gran pensador, poeta y hombre político que fue José Martí, quien forjó el alma cubana contemporánea.

La independencia política no marcaría en absoluto en Cuba el fin de la sumisión económica. Tras las tentativas de integración política, sería la integración a la economía de los Estados Unidos la que prevalecería, cuyos intercambios comerciales fueron principalmente orientados hacia este país. Los capitales extranjeros dominaron el aparato de producción, prolongando así un sistema social desigual, denunciado por todos aquellos que preconizaban la justicia social y, sobre todo durante los años cincuenta, me satisface señalar, ya que no fue valor lo que faltó, por la Juventud Obrera Católica (JOC). Una clase social local estaba unida a estos intereses. Habiendo desarrollado un elevado nivel de vida material y cultural, participaba no obstante del mantenimiento en la pobreza y la explotación de la mayoría del pueblo, en una época en la que no se dudaba en asesinar a los dirigentes sindicales y populares. Varios

regímenes políticos dictatoriales se sucedieron al servicio de estas mismas estructuras sociales, internas y externas. Una vez más, el alma cubana expresará su deseo de independencia y equidad, a través de la voz de los movimientos populares, de las organizaciones estudiantiles y la de numerosos intelectuales.

En el transcurso de esta larga historia, el espíritu de Jesucristo estuvo siempre presente en la sociedad cubana, si bien las contradicciones de la condición humana afectaron también a los cristianos y a las iglesias. Durante la colonización, la unión de la cruz y de la espada constituyó el drama y la ambigüedad de la primera evangelización. No solo fue el origen de la amalgama entre un proyecto de explotación económica y de imperialismo político y la predicación del Evangelio, sino que condujo además a la instrumentalización de la fe para legitimar la dominación y organizar la opresión. Sería injusto no reconocer que muchos religiosos y laicos, animados por un verdadero deseo de evangelización, dedicaron su vida a la transmisión de la fe cristiana. El trabajo misionero y pastoral fue marcado por el catolicismo europeo de esta época, deseoso de introducir a los pueblos latinoamericanos y caribeños en la cristiandad, a la vez que fue portador de una cultura considerada como superior y de una doctrina identificada con la verdad absoluta. Una actitud semejante condujo a los abusos de la Inquisición que, en nuestro mensaje para el tercer milenio, hemos tenido ocasión de denunciar.

Algunas voces cristianas se levantaron contra esta opresión social. Ellas fueron inspiradas por el Evangelio, el cual estigmatiza la injusticia, defiende la dignidad de todos los seres humanos y exalta a los pobres y oprimidos. Son ellos, en efecto, los que perciben en su propia carne y en su espíritu lo que significa el mensaje de liberación que les transmite Jesucristo en nombre del amor del Padre. Este mensaje, Jesús lo confirma a través de su muerte en la cruz, una ejecución comandada por una coalición de todos los poderes de su tiempo: el colonizador romano, los que poseían la riqueza agraria y urbana, los actores políticos y los jefes religiosos. Todavía hoy, lo perpetúa de generación en generación por la presencia del Espíritu que inspira la fe de aquellos que intentan vivir el Evangelio.

No podemos olvidar que el primer navío que transportó esclavos africanos hacia el continente americano se llamaba *El Jesús*. Después de las *razzias* asesinas, los esclavos eran aparcados como rebaños, a la espera de los barcos negreros que los transportarían al otro lado del Atlántico. Hemos visitado con horror uno de esos lugares en la isla de Gorea, en Senegal. Allí cohabitaban también los pastores y religiosos que, con su buena fe, conferían el bautizo a los esclavos. Así creían poder garantizarles la entrada en el Reino de Dios, sin por ello cuestionarse acerca del sistema económico que

reducía a los seres humanos al estado de bestias de carga. Numerosos cristianos se preocuparon de su suerte física y moral e intentaron, como san Pedro Claver en Cartagena de Indias, aligerar sus sufrimientos, acogerlos como seres humanos y promover su emancipación. Otros, inspirados por su fe, como Ignacio Agramente, el Bayardo, asumieron con valor la defensa de la dignidad humana contra la esclavitud.

Igualmente es despreciable el hecho de que el poder colonial utilizara a la Iglesia como su brazo cultural e ideológico, y que ella se apoyara sobre el poder político para realizar una evangelización que, según su visión de la cristiandad en aquella época, significaba un monopolio del sentido en la sociedad civil y un apoyo privilegiado por parte del poder político, reforzado por una influencia sobre éste.

Inspirados por el Evangelio, misioneros y obispos se sublevaron contra esta injusticia, exigieron la abolición del sistema de encomienda, que confiaba a los conquistadores tanto tierras como lotes de seres humanos, y protestaron contra la explotación de los peones, si dudar en enfrentarse a la expulsión o a la muerte. América Latina y Cuba pueden enorgullecerse de estos testigos del Evangelio, que hacen brillar con una luz llena de esperanza la historia de las naciones del continente.

Al final del régimen colonial, cuando éste se endureció para defender sus últimas conquistas, el reclutamiento sacerdotal se vio obstaculizado en Cuba, esto para que el clero, y en especial la jerarquía, fueran únicamente originarios de la metrópoli. Algunas décadas antes, el gran mérito de un tal Félix Varela fue el de comprender que una actitud cristiana consistía en apoyar un proceso de emancipación, en contribuir a la elaboración de una cultura nacional, en utilizar las instituciones de las que la Iglesia disponía en la sociedad para infundir un espíritu de libertad, de amor, de solidaridad. Él se consagró a promover un proyecto social y político inspirado por la traducción en lo concreto de la historia cubana, de los valores del Evangelio, de la fe en la trascendencia divina y de la esperanza del Reino de Dios por construir en el seno de las contradicciones inherentes a la condición humana.

Félix Varela, uno de los padres de la cultura cubana, dio testimonio de la autenticidad de su fe y de su sacerdocio al vivir un largo y penoso exilio, víctima del poder colonial, y no sin entrar en conflicto con una parte de la jerarquía católica de su tiempo. Dedicó entonces su energía a la pastoral de los más pobres, los inmigrantes irlandeses de Nueva York, mano de obra barata para una industrialización capitalista naciente. No puedo dejar de alegrarme del honor que le ha rendido, y que le sigue rindiendo la sociedad cubana, conservando sus restos en el seno mismo de la Universidad de La Habana, de la que fue uno de sus precursores.

El gigante político, literario y filosófico que fue José Martí, quien dio su vida por la independencia, fue la síntesis entre el pensamiento de su tiempo y la cultura cubana, reconociendo la importancia de la creación popular, influenciada por el aporte africano, retomando lo mejor de la herencia española e inspirándose asimismo en las corrientes intelectuales francesas y en la filosofía política americana. Rindió un ferviente homenaje a los valores del Evangelio y a las referencias cristianas de numerosos rasgos de la cultura cubana. No podía abstenerse de criticar a una jerarquía eclesiástica demasiado identificada con el poder colonial, ni a ciertos grupos sociales que, al mismo tiempo que reivindicaban su pertenencia cristiana, no dudaban en enriquecerse a costa de las masas campesinas y obreras injustamente explotadas.

La construcción de la nación, después de la independencia, fue una obra difícil. Muchos cristianos desempeñaron un papel positivo, lo que supone un motivo de orgullo para la Iglesia. Se necesitó tiempo para reconstruir la jerarquía católica, puesto que las posiciones asumidas por algunos obispos durante las luchas por la independencia les valieron su retorno a la metrópoli. Prácticamente no se contaba con clero local. La pastoral se había concentrado en las ciudades, y el campo, poco catequizado, vivía una fe popular que aliaba las aportaciones de las religiones africanas con el cristianismo.

Poco a poco, sin embargo, la Iglesia Católica se organizó sobre nuevas bases. La Acción Católica permitió a los laicos retomar su puesto en la evangelización. Un clero cubano se constituyó gradualmente, y al final de los años cincuenta un tercio de los padres eran nacionales. La JOC formó jóvenes trabajadores, de los que algunos de ellos incluso accedieron al sacerdocio.

Somos muy conscientes, no obstante, de que la acción de la Iglesia tenía pocas prolongaciones en los medios populares, sobre todo en el campo. Para estos últimos, los sacramentos, sin dejar de tener un significado simbólico religioso profundo, marcaban también la única inserción posible en una sociedad en la que vivían sin reconocimiento social, explotados económicamente y despreciados culturalmente.

Las fuerzas pastorales y las instituciones de enseñanza se concentraban en medios urbanos formados por clases medias y altas y, sin negar los frutos espirituales que podían resultar de ellos, hay que reconocer que esto no tuvo ningún tipo de efectos sobre los comportamientos sociales colectivos. Únicamente una minoría entre los católicos cubanos de la época, denunció las injusticias sociales, aunque los que lo hicieron manifestaron un valor notable y un gran espíritu de fidelidad al Evangelio. En lo concerniente a la abnegación de numerosos laicos, religiosos y religiosas por los sufrimientos de los pobres, merecen una admiración unánime. Sin embargo, la necesidad de una relación privi-

legiada con el poder político para mantener las instituciones, fue para la Iglesia Católica un verdadero obstáculo al cumplimiento de su misión profética en la sociedad, impidiéndole a menudo percibir las realidades más obvias.

Queridos hermanos y hermanas en Jesucristo y queridos amigos cubanos, creyentes y no creyentes, quisiera abordar ahora con toda franqueza la época de la Revolución. Reconociendo nuestros errores mutuos, podremos establecer un diálogo constructivo y contribuir modestamente, por nuestra parte, a un futuro que todos esperamos sea mejor. Sin volver al pasado entrando en los detalles, sería conveniente, no obstante, recordar ciertos elementos para que, como decía nuestro predecesor, el buen papa Juan XXIII, leamos los signos de los tiempos, esta vez con toda serenidad.

Al final de los años cincuenta, todas las condiciones estaban dadas para un levantamiento que no solo fuera político, sino también social. Y es lo que se realizó mediante la Revolución en Cuba. Los cristianos tomaron parte del movimiento, algunos de ellos con altas responsabilidades. Muchas circunstancias explican, sin embargo, el deterioro ulterior de las relaciones entre la Iglesia Católica y el nuevo régimen.

Hay que señalar, para empezar, que la Iglesia Católica aún no había efectuado el profundo cambio que significaría para ella el Concilio Vaticano Segundo. Por otro lado, en Cuba la mayoría de los miembros del clero eran españoles y se puede comprender, sobre todo cuando el régimen político se define como socialista, que revivieran en sus memorias la guerra civil de su país y las repercusiones que tuvo la República sobre las personas y las instituciones de la Iglesia Católica de la época, cualesquiera que fueran las responsabilidades compartidas. Hubo una reacción de rechazo. Hay que añadir el hecho de que para la mayoría de los católicos cubanos fue difícil comprender que la apropiación nacional y popular de las instituciones escolares católicas y protestantes, no significaba tanto una expresión antirreligiosa, cuanto la abolición de un instrumento de poder social y cultural de las clases sociales que habían oprimido a las clases populares.

Por otro lado, la Revolución, al definirse como comunista, adoptaba también en esta época un cuadro de pensamiento ateo. Este último constituía una de las bases ideológicas del Partido Comunista cubano que dirigía el Estado, en su empresa de construir otra sociedad. En esta lógica, la desconfianza de cara a los creyentes se convertía en una norma. Así, de la misma manera que la Iglesia Católica excomulgaba a todo católico que ingresaba al Partido Comunista, éste rehusaba a todo creyente el derecho de entrar a formar parte de sus filas. Había, tanto de una parte como de la otra, una actitud de incompatibilidad y exclusión y, en el caso concreto, un poder superior en el campo político.

Hay que comprender, entonces, el desasosiego de numerosos cristianos que se sentían marginados, discriminados y a veces incluso injustamente penalizados, tanto en función de su origen social, cuanto por pertenecer a la Iglesia. Todavía hoy, algunos de ellos no lo han olvidado. La emigración de una gran parte de miembros de las clases dominantes que no deseaban perder sus privilegios o no aceptaban vivir en una sociedad donde ya no tenían los puestos de mando, y de las clases medias, sintiéndose ya fuera incapaces de adaptarse a una situación social nueva, ya fuera discriminados por los acontecimientos políticos, acentuó la confusión. Una gran parte de ellos, en efecto, constituían la base social mayoritaria de la Iglesia Católica. Muchos añadieron, de buena fe y no siempre sin razón, motivos religiosos a su exilio.

Hubo igualmente un lamentable incidente en una manifestación religiosa, que condujo a la expulsión, temporal para algunos y definitiva para otros, de pastores y religiosos. La Santa Sede intentó evitar la hemorragia de personal religioso que siguió a la nacionalización de las escuelas, pero sin mucho éxito. Hubo limitaciones reales a la acción pastoral. Los manuales escolares utilizados en las escuelas primarias y secundarias desarrollaban perspectivas antirreligiosas, a menudo poco respetuosas de las realidades históricas.

Debido a este conjunto de razones complejas, a la vez sociales y religiosas, la mayor parte del grupo católico se distinguió por tomar distancia frente a la Revolución, llegando incluso a desarrollar actitudes hostiles. Ciertos obispos se pronunciaron en contra de las nacionalizaciones del aparato productivo del país, en gran medida en manos extranjeras, con base en la defensa de la propiedad privada. El foso creció tanto de una parte como de otra, y si recuerdo estos hechos no es para volver a abrir las llagas aún no cicatrizadas, sino al contrario, en el espíritu del Evangelio, para trazar el camino de la reconciliación. Ésta, efectivamente, solo puede ser construida a partir de un reconocimiento mutuo de los errores y el perdón.

A pesar de todo, los puentes no fueron nunca totalmente cortados. Las relaciones con la Santa Sede fueron mantenidas y el diálogo prosiguió en una época en la que era difícil para los católicos aceptarlo, y hasta comprenderlo. Los obispos cubanos participaron en el Concilio Vaticano Segundo. En el momento de la muerte de Juan XXIII, fue decretado duelo nacional y el Gobierno fue representado en el oficio religioso en su memoria. Padres, religiosos y religiosas procedentes de Europa y de Canadá, fueron autorizados a ejercer funciones pastorales en el país.

Un giro se manifestó a mediados de los años ochenta. El Gobierno emprendió un proceso de rectificación, el cual no concernía únicamente a la economía o la política. Se dirigía asimismo al modo de tratar los asuntos religiosos. ¿Cómo considerar de

manera exclusiva la religión como *opio del pueblo*, cuando tantos cristianos estaban comprometidos en las luchas sociales en América Latina y el Caribe, y cuando la teología de la liberación subrayaba los aspectos proféticos del mensaje de Jesucristo? La fuerza del *magnificat*, atribuida por el evangelista Lucas a la madre de Jesús, se puso de relieve, lo que recalcaba el papel de María, que tantos católicos del continente soñaron con amor y que vosotros cubanos celebráis bajo el nombre de Virgen de la Caridad del Cobre. La entrevista del presidente Fidel Castro sobre la religión dio el tono, y varias veces he tenido la ocasión de decir que esto constituyó un paso hacia adelante considerable. Desembocaría, en 1991, en la instauración de un Estado laico en lugar de un Estado ateo y en la apertura del Partido Comunista cubano a los creyentes.

Simultáneamente, la Iglesia cubana emprendía un considerable proceso de *aggiornamento:* el ENEC (Encuentro Nacional Eclesial Cubano). Reconocía sus errores y definía su misión como la de la evangelización de la sociedad, saludando los propósitos realizados en la salud, la transformación de la sociedad para establecer más equidad, la organización de la enseñanza para todos, así como la puesta en práctica de mecanismos de solidaridad internos y externos.

Y, de hecho, después de tantos viajes por los países del Tercer Mundo, los cuales me han permitido comparar las situaciones, puedo apreciar lo que ha sido realizado en Cuba. Pese a las enormes dificultades de la situación actual y del embargo injusto e indefendible, que ya hemos denunciado en numerosas ocasiones, la esperanza de vida aquí es una de las más elevadas del mundo no industrializado, el índice de mortalidad infantil más bajo, el nivel de educación impresionante y la investigación científica en varias disciplinas, principalmente en la bioquímica, una de las más avanzadas. De modo particular, merece la pena señalar el esfuerzo emprendido para que el estatus de las mujeres pueda ser un día reconocido en la sociedad igual que el de los hombres, debiendo conservar, no obstante, su especificidad, sus papeles y funciones.

Ciertamente, no todo ha sido allanado en las relaciones entre la Iglesia Católica y el Gobierno, puesto que, de ambas partes, los comportamientos del pasado se reproducen todavía. Serán necesarios grandes esfuerzos para borrar el peso del pasado. Mi presencia en vuestro país, por invitación de la Iglesia local y de vuestro Presidente, quiere ser un testimonio del acercamiento en el respeto, la verdad y el deseo de contribuir al bienestar del pueblo cubano. El Espíritu Santo que nos anima continúa su tarea de encarnación divina en el seno del género humano, no de una humanidad perfecta y sin fallas, sino de una humanidad pecadora, de la que todos hacemos parte. Le infunde la esperanza de un mundo mejor y más fraternal, con el fin de darle el valor de sacrificar los intereses

particulares para el bien de todos y de llevarla hacia la última etapa de su historia, el Reino del Padre. Es pues el futuro el que hay que construir, afrontando las dificultades del presente.

La Iglesia Católica cubana pide una ampliación del espacio social del que dispone, no solo para ella, sino también para todos los grupos religiosos que pueden contribuir a ayudar espiritualmente al pueblo sin desviarlo de sus obligaciones terrestres. La historia del pasado nos ayuda a comprender que esto solo puede conseguirse de manera progresiva, y que debe corresponder a necesidades religiosas reales. Es evidente, sin embargo, que las aspiraciones espirituales potenciales no podrán descubrirse sin que antes se hayan abierto las vías de la comunicación. He aquí el porqué de la necesidad del diálogo en un espíritu constructivo, con el fin de que, por una parte, la acción del Espíritu no se vea imposibilitada y, por otra, las expresiones de la vida religiosa no constituyan un obstáculo a los logros sociales.

Somos conscientes de los graves problemas que atraviesan a la sociedad cubana. Este período especial pesa duramente sobre la vida material de la mayoría de los habitantes. Las nuevas medidas económicas tomadas para la supervivencia del país han contribuido sin duda a dinamizar ciertos sectores de la producción y la distribución, pero han creado asimismo desigualdades en los ingresos o en el acceso a los bienes materiales y culturales, desigualdades que van contra los ideales proclamados por la Revolución. Los jóvenes se plantean numerosas preguntas acerca de su futuro y aspiran a más contactos con el mundo exterior. La sociedad cubana afronta, como muchas otras en el mundo, problemas serios que no excluyen, sin embargo, elementos positivos. Todos ellos deben, por lo tanto, contribuir a afrontar los desafíos.

Entre estos desafíos señalemos el peligro de un cierto bloqueo de la sociedad civil, el cual contrasta con los logros en el terreno de la educación. Una democracia participativa fue siempre el deseo y el objetivo de un hombre como el Che Guevara, y ella puede profundizarse si las instituciones siguen evolucionando en ese sentido, tanto en el campo político como en otros terrenos. Esto podría remediar el peso de la burocracia y hacer así que las personas se sientan más responsables. Ello contribuiría a resolver las dificultades concretas de las que todos son conscientes. Es el caso, por ejemplo, de la organización de las escuelas secundarias situadas en zonas rurales y que tienden a separar a los jóvenes de sus familias en la edad en que más las necesitan.

Una dinámica social como aquélla abriría también espacios de expresión a las insatisfacciones inevitables, para poder responderlas de forma positiva. Permitiría encontrar medidas capaces de reforzar la familia, cuya importancia es subrayada por toda la sociedad

cubana, como base de un equilibrio afectivo y como marco para los jóvenes. A pesar de las remarcables realizaciones en el plano de los derechos sociales, y del hecho que en el terreno de los derechos humanos Cuba se mantiene favorablemente en comparación con numerosos países del hemisferio, todos los problemas no han sido resueltos a este respecto, y la profundización de la democracia participativa podría contribuir a resolverlos.

Sin lugar a dudas, no hemos venido aquí para dar lecciones, ni para definir soluciones. Solamente deseamos expresar el hecho que somos conscientes de las dificultades que vive la sociedad cubana y que nos solidarizamos con todos los esfuerzos destinados a la mejora de la situación.

Como cristianos, estamos inspirados por el Dios de Jesucristo que es el Dios de la vida. Ahora bien, un gran esfuerzo ha sido realizado en Cuba para permitir llegar a lo que el profeta Isaías expresaba diciendo que un tiempo vendrá en el que "no habrá ni niños ni viejos que no cumplan sus días" (Is. 65, 20). Esto constituye un homenaje a la vida y una victoria sobre la muerte, que coincide con el deseo del Dios de la Biblia. Nos alegramos especialmente del hecho que los abortos hayan disminuido en el país en el transcurso de los últimos años, esperando que un día el control de la reproducción de la vida permitirá eliminar este grave obstáculo a la dignidad humana, vivida por tantas mujeres en la angustia y el sufrimiento. Nos regocijamos de constatar que el desasosiego familiar que acompañó los años del cambio social y los alistamientos masivos hacia el exterior, sea hoy sentido como un problema que todos deben esforzarse por solucionar. Nos alegramos de constatar la insistencia que se ha puesto en los valores morales que deben ser compartidos por los jóvenes, los valores de solidaridad y de entrega por los demás, los del orgullo nacional unido al espíritu internacional, la disciplina interior y el sentido de la responsabilidad social.

Y a este respecto, deseo lanzar una llamada particular a los jóvenes de Cuba. Cultivad una fuerza interior que haga de vosotros actores en vuestra sociedad, constructores de futuro. Dejaos inspirar por la generosidad, el espíritu de sacrificio, el deseo de remontar el presente y de construir un futuro mejor para todos. No os dejéis llevar por las ventajas superficiales de la sociedad de consumo, por el egoísmo y el individualismo que la caracterizan, por el disfrute de lo inmediato que ésta propone, despojando a los individuos de un sentido de la responsabilidad colectiva, por el materialismo erigido como valor absoluto. Expresad vuestras reivindicaciones por un mundo más fraternal, probando que estáis listos para participar en él. Permaneced abiertos a la dimensión espiritual, y si Cristo os llama a seguir su enseñanza, no cerréis vuestros espíritus y vuestros corazones. En resumen, sed optimistas cuando el mundo

que os rodea sugiera pesimismo, manteneos abiertos, incluso si algunos os aconsejan el cierre, sed inventivos para construir el futuro de vuestra sociedad.

Tampoco puedo olvidar a todos los cubanos del exterior, quienes me son tan queridos, aquéllos que por razones diversas, económicas, sociales, políticas, religiosas, se han exiliado, pero se sienten aún parte integrante de la historia de su patria. Vosotros tenéis también vuestro lugar, ya sea en el interior, para contribuir al desarrollo de vuestra nación, o bien en el exterior, como testigos de su vitalidad. No minimizo en absoluto el contencioso que os separa de la Cuba contemporánea. Hay que apoyar, sin duda, toda iniciativa que os permita, si lo deseáis, volver a vuestro país. Es aquél un derecho inalienable. No obstante, éste no puede sustentarse más que en la reconciliación y no en un deseo de venganza; en una reivindicación razonable de compensación de los bienes personales, y no en el restablecimiento de un capitalismo que había explotado a la mayoría. La justicia social tiene ese precio, y únicamente merece el nombre de cristiano aquel que respeta el derecho de todos al disfrute de los bienes materiales y culturales.

En lo concerniente al embargo que golpea a Cuba, no solamente es injusto, sino que además viola los propios principios de la convivialidad entre naciones civilizadas y contradice el derecho internacional. Es pues indispensable ponerle fin. Si se pretende por esa vía hacer caer al país dentro de la oleada del neoliberalismo capitalista, la Iglesia Católica se opondrá de manera vigorosa, ya que esto es contrario a la ética social que ella promueve, en lo que concierne a los valores del Evangelio, esto es, el derecho de todos los seres humanos a acceder a los frutos de la creación. Que el mundo se abra a Cuba y que Cuba tenga las posibilidades de abrirse al mundo, es mi deseo más anhelado.

Sin duda, la Iglesia Católica no puede aceptar un sistema económico y político que preconiza el ateísmo como condición ideológica de la realización de su proyecto, sin embargo no por ello se opone a una solución socialista que, abriendo un espacio a la iniciativa de las personas, oriente con eficacia los esfuerzos colectivos hacia el bien de todos, y de modo especial, en beneficio primero de los pobres y los más débiles. Por el contrario, la propia lógica del proceso de acumulación, tal y como es concebida por el capitalismo, solamente deja espacio a los ganadores y a la productividad y somete a la ley de la ganancia, no solo al terreno de lo económico, sino también al conjunto de las actividades colectivas de la humanidad. Situar de nuevo la economía dentro de la sociedad de forma que ésta recupere su verdadera función, la de asegurar a todos los seres humanos en todo el mundo una posibilidad de existencia material y cultural, es el principal mensaje de una ética social y el de la Iglesia de la que hoy soy portavoz.

Queridos hermanos y hermanas de Cuba, con afecto os dejo este mensaje, esperando que él sea un signo positivo de reconciliación, una esperanza abierta al futuro, un estímulo y un signo de solidaridad. Que el Señor os acompañe y os aliente. Que la Madre de Jesús, esa mujer valiente y comprometida que compartió las alegrías y las penas de su Hijo, que fue asociada a su mensaje profético y que pagó por ello el precio que era necesario, que participó en su acción redentora y fue la primera en recibir el Espíritu, continuador del anuncio de la justicia para los oprimidos, de la alegría para aquellos que sufren y del amor para todos, sea fuente de inspiración para la entrega de vosotros mismos al servicio de los demás.

De todo corazón, como padre y amigo, os doy mi bendición apostólica.

Capítulo III

Los nuevos movimientos religiosos derivados del protestantismo en América Latina y el Caribe

A contrapelo de la opinión general sobre el campo religioso en América Latina y el Caribe, el continente se caracteriza por un importante pluralismo. Si bien es cierto que el catolicismo continúa siendo la religión predominante, también el protestantismo y sus numerosas ramificaciones han hecho progresos espectaculares en el transcurso de los últimos años, como lo demuestran las cifras del cuadro siguiente. Habría que agregar aún las religiones afroamericanas de Haití, Cuba, Brasil y otros países, así como la renovación particularmente interesante de las religiones indígenas en México, Guatemala, Bolivia, Perú, Ecuador, etc.

Como se ve, la progresión es espectacular y notablemente más fuerte que la evolución demográfica del continente.

Existen indudamente ciertas diferencias según la región de que se trate. Podemos distinguir los países donde la proporción de afiliados a las diferentes iglesias protestantes se sitúa entre el 15 y el 25%; se trata de Brasil, Chile, Guatemala, Haití, Puerto Rico y Nicaragua. El Salvador está entre el 10 y el 15%, mientras los otros países se sitúan entre el 5 y el 15%.

**Evolución del protestantismo
en América Latina y el Caribe**

Año	Miembros
1900	6.400
1938	632.563
1949	3.171.930
1961	7.710.412
1970	12.725.223
1980	18.661.505
1990	30.000.000 (estimado)

Fuente: World Christian Encyclopedy. Oxford, Oxford University Press, 1987.

La evolución ha sido considerable en el transcurso de los últimos años. De esta manera, entre 1960 y 1985, los afiliados al protestantismo se multiplicaron por 6,7 en Guatemala; 6,2 en Colombia; 5,1 en Haití y 3,9 en Bolivia. En Nicaragua, las congregaciones protestantes aumentaron de 682 en 1982 a 2.012 en 1986, es decir, un 195% de crecimiento (Martínez, 1989).

Por supuesto que la corriente protestante en América Latina y el Caribe es muy diversa, no obstante se puede resumir en dos grandes tendencias. En primer lugar, las iglesias que Christian Lalive d'Epinay denomina *iglesias de transplante*, cuyo origen se sitúa en las grandes migraciones europeas y que se localizan principalmente en Chile, Argentina y Brasil. Las cifras anteriores a 1940 corresponden sobre todo a este tipo de iglesia. En general, ellas estuvieron muy ligadas a familias de origen europeo reciente, por lo menos en los países citados, y no manifestaron un proselitismo significativamente importante.

Por el contrario, las iglesias evangélicas y pentecostales han conocido una gran expansión especialmente después de 1940 y muestran un proselitismo con frecuencia muy agresivo. Los fuertes crecimientos de los últimos años corren de modo particular por cuenta de esta segunda corriente.

1. Las bases sociales de los cambios religiosos

Sin querer simplificar la interpretación de las situaciones, se puede notar que la gran expansión de las iglesias evangélicas y de

los grupos pentecostales se sitúa, como lo hemos dicho, a partir de los años cuarenta del siglo pasado. Se trata precisamente del momento del gran viraje demográfico del continente. Es también en esta época que se acelera la caída proporcional de las poblaciones rurales en América Latina y el Caribe.

Población rural en América Latina y el Caribe

Año	Porcentaje
1935	61,0%
1940	59,4%
1950	53,0%
1955	50,0%

Fuente: F. Debuyst, *La población en América Latina*. Madrid, FERES, 1961.

Estas cifras manifiestan el principio de un gran movimiento de urbanización, el cual generalmente está concentrado en una o dos ciudades principales de cada país. Además, la urbanización latinoamericana y caribeña se realiza sin un substrato industrial o de servicios en correspondencia con la importancia de las migraciones. Se puede decir que las ciudades fueron, en esencia, los aliviaderos demográficos del campo, el que no experimentó un desarrollo paralelo al de su población.

Aun en los países menos industrializados, como Nicaragua, se verificó este fenómeno. Es así que en 1955 la capital, Managua, tenía cien mil habitantes, y en 1969 más de un millón, o sea, una tercera parte de la población del país.

Pero 1940 marca asimismo el inicio de la desarticulación cultural. Bajo los efectos de una política de desarrollo que incide relativamente poco en el campo, se producen considerables migraciones internas. La multiplicación de las comunicaciones, tanto geográficas como sociales, viene a completar el panorama, que en algunos años trastoca de forma radical las estructuras sociales tradicionales del continente y, al agregarse un crecimiento demográfico cada vez más veloz, concierne a un número de personas siempre más elevado.

Para comprender mejor este fenómeno, será útil retomar las grandes etapas de la historia económica y política del continente.

1.1. La segunda postguerra y la época de la industrialización de sustitución (1945-60)

Durante la Segunda Guerra Mundial, ciertos países experimentaron un despegue industrial en función de las necesidades de la guerra. Culturas industriales se desarrollaron también en otros lugares por razones similares. Después de la guerra se inició lo que Samir Amin llama *La era de Bandung*, caracterizada por un esfuerzo de desarrollo emprendido por las burguesías nacionales y basado en un programa de sustitución de importaciones, enlazado en el terreno político con orientaciones populistas. Desde el punto de vista económico, es la escuela de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), bajo la dirección de Raúl Prebisch, la que orienta el pensamiento y las políticas de los estados. Es la famosa época del *desarrollismo*.

Le siguió la creación de una nueva pero poco numerosa clase obrera, y el desarrollo de un capitalismo local, en oposición con las estructuras oligárquicas de base rural y con relaciones sociales paternalistas. Es el inicio de las reformas agrarias, encaminadas a transformar la agricultura del latifundismo generalizado a la tierra concebida como capital productivo.

No obstante, esta orientación de la política económica no brinda una solución masiva al empleo. De ahí la continuidad de la emigración rural no asimilada por la actividad económica de las ciudades. Finalmente, la industrialización de sustitución desemboca en un fracaso económico, al ser más costosas las transferencias tecnológicas que las posibilidades de exportación, dando lugar al inicio del endeudamiento externo de los estados. Además, los beneficios, lejos de ser reinvertidos en los países latinoamericanos y caribeños, presentan una manifiesta tendencia a salir al exterior.

1.2. La introducción del capital extranjero (1960-75)

Los regímenes militares y las dictaduras derechistas de esta época desarrollaron una fuerte represión, destinada a asegurar un clima social favorable a la inversión extranjera. La brutal reacción contra los movimientos sociales consiguió que éstos se radicalizaran aún más. Los derechos políticos y sociales fueron suprimidos en la mayor parte de la región, como había sucedido en otras zonas de la periferia capitalista.

Los *milagros económicos* como el de Brasil, no resistieron mucho tiempo. La mayor parte de los países entraron en ciclos de hiperinflación, y la deuda comenzó a ser cada vez más insoportable. Ésta, alimentada por la crisis del petróleo y la necesidad de invertir los petrodólares, no era únicamente consecuencia de la política

económica precedente. En efecto, éste es el momento de grandes proyectos económicos, con frecuencia desmesurados, como el armamentismo para defender al cristianismo contra el comunismo y la utilización de divisas extranjeras en gran cantidad para el consumo de las clases superiores.

El período termina con la explosión de la deuda externa, manifestada sobre todo por la declaración mexicana y el miedo a ver desarticularse el sistema financiero mundial. Era necesario, entonces, tomar nuevas medidas.

1.3. La era neoliberal

Se desarrolla principalmente desde principios de la década de los ochenta. Se manifiesta, por una parte, en los planes de estabilización macroeconómica impulsados por el Fondo Monetario Internacional, y por otra, en los programas de ajuste estructural puestos en marcha por el Banco Mundial. Una de las motivaciones fundamentales es la de poner a los estados en situación de poder pagar la deuda, o al menos asegurar su servicio, al mismo tiempo que se renegocian los términos de ésta para que las economías nacionales no se desplomen. Los organismos financieros internacionales actúan en función de un nuevo modelo de acumulación, el cual exige la integración de las periferias en la economía mundial dirigida por el Centro (o el Norte).

El resultado, en el plano político, es el establecimiento de lo que en América Latina y el Caribe se llaman *democracias controladas*, garantizando de este modo la impunidad, prácticamente en todos los países, de cara a los regímenes militares precedentes. El caso de Chile es —todavía hoy, luego de la inculpación de Augusto Pinochet— particularmente ejemplificante.

Los efectos sociales de tales políticas han sido desastrosos. Las políticas de austeridad significan la disminución de los gastos de los Estados. Esto se evidencia no solo en la abolición de los subsidios a los bienes de consumo de los más pobres, sino igualmente de las inversiones públicas, y de modo especial en los dominios de la salud y la educación.

Asistimos en todas partes a un incremento notable de la pobreza, al tiempo que una pequeña minoría se enriquece cada vez más. Indudamente los planes adoptados han tenido una cierta eficacia, sobre todo a nivel macroeconómico, sin embargo todos han desembocado en fracasos sociales.

El sector llamado informal se encuentra en pleno crecimiento, pero lejos de significar la descentralización de la iniciativa personal, es en general fruto de estrategias de supervivencia por parte de las clases subalternas. La despolitización se extiende, al igual que la

individualización de la cultura, hasta en los grupos sociales más vulnerables económicamente. El neoliberalismo los fuerza a hallar soluciones por ellos mismos, no obstante las circunstancias son tales que difícilmente las pueden asumir en el plano material.

El Banco Mundial, asustado por estas situaciones, y que en su informe de 1993 publicó que la cantidad de pobres aumentó en diez años en América Latina y el Caribe de 22 a 32 millones de personas, ha puesto en marcha programas de lucha contra la pobreza. Un análisis conciso de éstos muestra que usualmente se trata de programas estáticos, pensados de manera vertical y sin la participación popular, que llevan a una repetición de políticas asistenciales organizadas en épocas precedentes por organismos caritativos. La contradicción entre los programas de ajuste estructural y este género de iniciativas no parece interesarle a aquellos que actúan como pirómanos, jugando a los bomberos.

1.4. Las incidencias socioculturales de las políticas económicas

A primera vista pareciera que nos desviamos del tema. En realidad, avanzamos sobre el incierto terreno en el que florecen los nuevos movimientos religiosos en América Latina y el Caribe.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, a pesar de las diferentes políticas económicas que se llevaron a cabo, asistimos en todo el continente a la expansión de lo que podríamos llamar un *capitalismo incompleto,* esto porque no incluyó al conjunto de la población activa en la relación capital-trabajo.

Recordemos que en las sociedades industriales se desarrolló en su momento, de acuerdo con el decir de Marx, un ejército de reserva de trabajadores, lo que constituyó un fenómeno transitorio que influyó sobre los salarios de los obreros efectivamente ocupados. En consecuencia, más de cincuenta millones de europeos emigraron hacia América y Oceanía, lo que constituyó una válvula de escape para el sistema económico.

En América Latina y el Caribe, en cambio, la expansión demográfica no dispondrá de una solución equivalente. Por lo tanto, aquélla situación de transición en el plano del empleo se convierte en un estado permanente, constituyendo lo que podemos llamar un sector subcapitalista, llamado también sector informal de la economía. Es evidente que la economía informal depende de la lógica capitalista, aunque no en una relación directa. Se estima que a principios de los años noventa, entre el 45 y el 50% de la población económicamente activa latinoamericana y caribeña compartía tal condición. Es esa población la que constituirá el terreno social de desarrollo de nuevos movimientos religiosos, en especial el pentecostalismo.

Asistimos además a una atomización de las relaciones sociales en los grupos de referencias identitarias diversas, sean étnicas o geográficas, pero a final de cuentas de la misma categoría social, lo que destruye las coherencias y dificulta la organización y la propia existencia de los movimientos sociales. Se tejen así relaciones múltiples de solidaridad, al mismo tiempo que de explotación.

En nuestros días ya no se reconocen necesidades sociales como la alimentación básica, la educación y la salud. Las familias de medios populares deben entrar en estrategias de supervivencia. Una cantidad cada vez mayor de jóvenes queda excluida del empleo formal. El choque cultural es profundo y transforma las mentalidades. Los efectos institucionales se multiplican en cadena sobre el Estado, las organizaciones sindicales y los partidos políticos.

La polarización social acentúa igualmente una polarización religiosa. Del lado de las masas populares, asistimos a fenómenos diversos y numerosos. De una parte, el despertar de las religiones sincréticas, así como la multiplicación de los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal. Al mismo tiempo, si bien de manera menos importante, se manifiesta una renovación religiosa en el seno de la Iglesia Católica bajo la forma de Iglesias Populares o de comunidades eclesiales de base, animadas y orientadas en general por agentes pastorales que han comprendido que una respuesta religiosa a las nuevas situaciones es indispensable.

Por otro lado, se desarrolla una religión elitista que tiene desde luego bases muy antiguas, pero que se exterioriza hoy en otros movimientos religiosos, sea en forma de renovación de movimientos clásicos, sea en organizaciones como el Opus Dei, grupos carismáticos, la Ciudad de Dios, etc.

Asistimos, en fin, a un reforzamiento institucional en el seno de las iglesias clásicas, y principalmente del catolicismo, con —en América Latina y el Caribe— una reacción en contra de la teología de la liberación, nacida de modo paralelo al movimiento popular y al revolucionario del decenio de los sesenta; una resistencia organizada contra las comunidades eclesiales de base, fruto de un esfuerzo, no solo de descentralización pastoral, sino también de toma de la palabra por grupos sociales populares; y, en fin, una lucha contra lo que muchos llaman la invasión de las sectas, esto es, la rápida expansión de nuevos movimientos religiosos pentecostales o sincréticos.

2. Los nuevos movimientos religiosos y sus formas actuales

América Latina y el Caribe es hoy una tierra fértil en movimientos religiosos. Es necesario sin embargo estar atentos a sus

diferencias, pues las maneras en las que se expresa esta nueva creatividad religiosa singularmente rica, son muy diversas.

Están los sincretismos, bajo la forma de vudú (en Haití) o de santería (Cuba), con la reproducción por transformación de las creencias y divinidades de origen africano (frecuentemente yorubas). También el candomblé de Brasil, o las expresiones religiosas sincréticas de Guatemala. En resumen, los sincretismos aparecen a partir de las religiones precristianas y hoy experimentan una renovación de su legitimidad, acentuada principalmente por un resurgimiento de la identidad de las poblaciones indígenas y negras. Las celebraciones del 500 aniversario de la conquista de América contribuyeron a acelerar esa toma de conciencia.

Otra forma de movimiento religioso popular son los mesianismos, especialmente en Brasil. Entre el fin del siglo XIX y los años treinta del XX, las regiones rurales brasileñas, en plena desarticulación social y sufriendo de una profunda inseguridad, vieron multiplicarse esos movimientos. Se levantaron mesías que llamaban a los campesinos pobres o a los pequeños agricultores, despojados de sus tierras por la introducción de una agricultura capitalista, a fundar nuevas Jerusalén y a ponerse en camino en grandes marchas que alcanzaron a veces centenares de kilómetros. En general, esos movimientos terminaron en una represión política y militar, a excepción del dirigido por el Padre Cícero quien, contra viento y marea, logró mantener su movimiento y desarrollar una ciudad importante en el nordeste del país.

Los mesianismos eran, de hecho, movimientos de protesta social nacidos de los bruscos cambios producidos por la introducción de una nueva lógica económica. Fueron socialmente ineficaces puesto que, por un lado, fijaron sus objetivos con exclusividad en lo metasocial y no podían actuar sobre las causas reales del fenómeno, y por otro lado, su traducción material de la utopía, en la construcción de ciudades perfectas, era insostenible en el plano social.

Esos mesianismos desaparecieron de forma progresiva del horizonte religioso de América Latina y el Caribe, para ser reemplazados poco a poco por el pentecostalismo. Es justamente este tercer tipo de movimiento religioso el que encontramos hoy mayoritariamente. Las iglesias o los grupos pentecostales son numerosos, diversos, poco coordinados, pero de inspiración parecida. Es interesante estudiar de modo concreto cuáles son los medios sociales donde se desarrollan.

2.1. Los medios sociales donde se desarrollan los movimientos pentecostales

De hecho, todos los estudios desembocan más o menos en la misma conclusión: las iglesias y los movimientos pentecostales se

desarrollan principalmente en las clases subalternas y los grupos marginados. Sigamos algunas investigaciones recientes.

2.1.1. *En las regiones rurales*

En México, por ejemplo, J. P. Bastian (1992: 544) constata que estas iglesias penetran en los grupos indígenas en los cuales las solidaridades sociales han sido quebradas, así como en zonas deprimidas en desintegración social y zonas de migración por razones de trabajo.

En Nicaragua, se desarrollan a lo largo de las líneas de comunicación, sobre todo la ruta Panamericana que atrae a las poblaciones rurales desplazadas. En Guatemala, donde la situación de conflicto armado se mantiene desde los años sesenta, los numerosos movimientos religiosos se manifiestan de manera predominante en las zonas de guerra. En Brasil, se difunde en las regiones socialmente deprimidas (Iffly, 1993: 101).

2.1.2. *En las regiones urbanas*

Se comprueba por todas partes que los movimientos religiosos pentecostales proliferan en los nuevos barrios marginales y en las zonas de depresión social. Ahora bien, esto último se acentúa como consecuencia de los programas de ajuste estructural y la corriente neoliberal de la economía. Se desarrollan además entre las clases medias debilitadas.

En resumen, el fenómeno sociocultural de exclusión social está acompañado de una búsqueda de nuevas relaciones sociales en la microdimensión, donde el aspecto afectivo y congregacional es predominante. El aporte de un apoyo mutuo es muy real (Mariz, 1994: 193). Se agrega igualmente una búsqueda de sentido, o sea de una coherencia frente a lo incoherente, lo que desdobla el aspecto fundamentalista de esos nuevos movimientos religiosos (Bastian, 1992: 544-546).

Hay, asimismo, una búsqueda de solución frente a la inseguridad y la vulnerabilidad social, de ahí el paso a una religión de protección, característica de la religión tradicional de los grupos populares de origen rural, y a una religión de salvación, que se localiza particularmente en las regiones urbanas y los movimientos pentecostales. En fin, se manifiesta también una búsqueda ética en la microdimensión, origen de un ascetismo que permite satisfacer mejor las necesidades básicas y las relaciones interpersonales, antídoto de las situaciones conflictivas provocadas por las condiciones de alojamiento, inseguridad y enfermedad.

2.2. El contenido de las creencias

2.2.1. *Interpretación del mundo*

De acuerdo con una investigación realizada en Nicaragua (Martínez, 1989), la interpretación del mundo dentro de los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal se caracteriza por la lucha entre Dios y el Demonio, lucha que se sitúa en el espacio de lo trascendente y que expresa la oposición entre los principios del bien y del mal a la vez en el mundo de lo cotidiano y en la historia. De ahí el esquema siguiente sobre el gobierno del Universo y su funcionamiento.

Dios	**Diablo**
—El bien	—El mal
—La salvación	—La perdición
—El más poderoso	—El menos poderoso
—Triunfará	—Será vencido
—Salud	—Enfermedad

El comportamiento de los individuos está directamente influido por el uno o por el otro. Es entonces una lucha interior. No obstante, hay un fin, ya que Dios (el Bien) vencerá. En el plano de las creencias religiosas, las causalidades lejanas son todas atribuidas a Dios y las causalidades inmediatas al Espíritu Santo. El recurso al Apocalipsis es muy generalizado.

2.2.2. *Las manifestaciones divinas o diabólicas*

Asistimos a diversas formas de manifestación (Martínez, 1989).

a. Las teofanías

El Espíritu Santo se manifiesta por el ejercicio de un poder *(kraptofanías),* provocando un impacto emocional muy intenso que, según los testigos, invade al ser humano hasta provocar las lágrimas. Eventualmente esto desemboca en un hablar en lenguas, esto es la expresión de sonidos no coherentes, o hasta de profecías o visiones, interpretaciones de los sueños o de sucesos de la vida cotidiana.

Las teofanías sin embargo no deben confundirse con la magia, es decir la manipulación de lo sagrado por un actuar inmediata-

mente eficaz, contra la cual la reacción es fuerte. Ellas están vinculadas con una forma superior del saber y convocan por lo común a la conversión individual. Sus efectos curativos se suponen directos al ser la enfermedad un efecto de la acción diabólica (Iffly, 1993). La cura es un acto gratuito de Dios (no mágico). Cuando no se concede, se trata de una falta de fe por parte del ser humano. La cura es siempre una prueba de la superioridad de Dios.

b. Las diablofanías

Las diablofanías son igualmente una manifestación de fuerza, esta vez del Demonio, y por lo tanto perversas. Como se trata de un poder sobrehumano, solo Dios las puede controlar. Se trata de fenómenos de posesión, los cuales son vencidos por medio de exorcismos.

2.2.3. *La escatología y la salvación*

Éstas se centran en la segunda venida de Jesucristo, presentada como inminente y que es necesario preparar. Se trata de estar listo para encontrarse con él. Es el fruto de una búsqueda de certezas frente a los fracasos humanos, colectivos e individuales (Landim, 1989, 44ss.: capítulo de Luiz Alberto Gomes de Souza).

La salvación es concebida de manera cósmica y no histórica. Se trata de un *arriba* como sitio de felicidad y no de una historia por construir. De ahí las tendencias al milenarismo (reino de mil años de Cristo que habrá vencido al Demonio), al igual que al proselitismo como condición de salvación (Mariz, 1994: 61).

2.2.4. *La ética*

La ética consiste en luchar contra el pecado, personalizado en el Diablo. Las fórmulas del pecado son el sexo, el alcohol, el tabaco (solamente el diablo puede hacer salir humo de su boca, dirá un interlocutor de la investigación en Nicaragua), la falta de honestidad (Aubrée, 1991: 442).

El control social es ejercido por la comunidad, la cual impone las medidas disciplinarias. El proselitismo regresa de nuevo, esta vez como exigencia ética.

2.3. Las funciones y la organización

El creyente es el mediador del Espíritu, porque habla en lenguas y porta un mensaje y una expresión de oración. Esto no exige ni

formación especial, ni consagración. Basta con un reconocimiento del creyente como portador de una expresión divina.

Las comunidades son pequeñas. En Nicaragua, por ejemplo, no pasan de setenta personas y asumen a menudo un carácter sectario. El culto es frecuente y muy animado, y abundan las expresiones colectivas como "Gloria a Dios" y "Aleluya".

El liderazgo es comúnmente carismático, o sea, basado en una capacidad de comunicación más que de conocimiento, en la persuasión de una misión divina y en un cierto carácter autoritario una vez que éste se ejerce. Está, no obstante, diversificado y se multiplica además con mucha rapidez, lo que permite la expansión del movimiento.

La institucionalización de los movimientos se realiza sobre todo en las ciudades, donde las comunidades son más numerosas, los templos y las iglesias más importantes, el clero más jerarquizado y las funciones más específicas (Benymon, 1994: 7s.). Hallamos los fenómenos habituales del paso de secta a iglesia, conforme a la tipología de Troelsch. En ese momento nacen también centros de formación para los agentes religiosos, la puesta en marcha y el uso de los medios de comunicación masiva y la organización de una acción caritativa.

En cuanto a la ayuda de iglesias del exterior, ésta proviene especialmente de iglesias pentecostales de Estados Unidos. En personal y en medios materiales a la vez, aun cuando la gran época misionera de la postguerra sea reemplazada por el dinamismo interno de los movimientos autóctonos.

Asistimos, por ende, a una construcción religiosa adaptada a una situación de transición sociocultural. Estos movimientos mantienen los aspectos tradicionales de la visión del espacio y del fundamentalismo bíblico, al mismo tiempo que introducen aspectos nuevos, como los del rechazo de lo mágico y la insistencia en lo ético. La pertenencia religiosa, por otra parte, otorga un estatus a las poblaciones excluidas de otras esferas de la vida colectiva (Rolim, 1979: 345).

2.4. La relación con el catolicismo

Dado el carácter mayoritario de la Iglesia Católica, los nuevos movimientos religiosos tendrán que definirse en relación con ella. Para esto es importante recordar cuáles son las condiciones sociales de su existencia contemporánea, abordando sucesivamente el vacío institucional que enfrenta el catolicismo en el continente, la tradición de autonomía popular en el campo religioso y la hostilidad de los nuevos movimientos.

2.4.1. El vacío institucional del catolicismo

Frente a la evolución demográfica y social, acelerada después de la década de los cuarenta, el problema del catolicismo ha sido cambiar su problemática pastoral. En las épocas precedentes, el clero que acompañaba a las masas era relativamente poco numeroso pero suficiente para mantener una fe religiosa que se transmitía por los canales de la cultura: la familia, la unidad rural, el poblado, el barrio urbano. Los cambios sociales afectaron precisamente a esos canales, los cuales transmitieron cada vez menos de manera automática una adhesión religiosa.

Por un lado, en ciertas clases sociales, altas o medias urbanas, se da un fenómeno de secularización, por más que éste no reviste las mismas características que las provocadas por la industrialización en Europa. Por otro lado, el trastorno de los marcos sociales culturales tradicionales ha sumergido a una parte significativa de las poblaciones en situaciones de anomia que exigen nuevas construcciones culturales. Se constata, en efecto, la existencia de una necesidad religiosa no satisfecha en los marcos ordinarios del catolicismo.

2.4.2. La tradición de autonomía del pueblo frente a la institución

En las creencias populares tradicionales de América Latina y el Caribe, la función de la institución religiosa consiste, por una parte, en ser la garante de la salvación y de la protección contra las fuerzas de la naturaleza, y por otra, en estar al servicio del pueblo y de sus expresiones culturales religiosas. En su primera función, la institución religiosa debe proveer de cuadros eclesiásticos que aseguren el ejercicio del culto y de los sacramentos esenciales que garantizan la salvación. También, proveer instrumentos simbólicos de protección colectiva e individual.

Además, en la mentalidad popular, la institución, si bien indispensable como apoyo de lo sagrado, debe estar al servicio del pueblo. Una de las expresiones más convincentes de esta realidad son las fiestas patronales. La imagen del santo, que se conserva en la iglesia bajo el cuidado del clero durante todo el año, es sacada en procesión en el momento de su fiesta. Ésta dura por lo general una decena de días, durante los cuales el santo pertenece al pueblo. El clero no tiene nada más que decir sobre la forma en que se desarrolla la ceremonia, asociada por otra parte a la identidad del grupo, a la realización de promesas realizadas individualmente, aunque cumplidas en gestos colectivos y sobre la ruptura de la rutina cotidiana, con frecuencia en conexión con el fin de las cosechas. Las

expresiones de la fiesta se sitúan en un registro religioso, sin embargo su control por parte de la institución es muy débil. Muchos conflictos han surgido cuando el personal religioso ha tratado de poner orden en el desarrollo de las festividades, encontrándose con la respuesta del pueblo que estima ser soberano en ese dominio.

En resumen, incluso en el catolicismo rural tradicional de América Latina y el Caribe, la autonomía popular en la definición de las formas de su religiosidad ha sido siempre una realidad. Hay que agregar que la crítica de la personalidad de los agentes religiosos ha sido también un medio de reforzar el carácter sagrado de su función. En una perspectiva tal, la ambivalencia de los agentes religiosos aparece con claridad. Como persona, no solamente es objeto de críticas, sino hasta de la hostilidad de los fieles, pero él dispone de la llave de los medios de salvación, lo que lo hace indispensable. La distinción entre la función y la persona queda así clara.

Ésta es la razón por la cual los nuevos movimientos religiosos pueden obtener un éxito rápido entre poblaciones hasta ahora tradicionalmente ligadas al catolicismo. En efecto, por un lado, no se produce una ruptura total al nivel del pensamiento concerniente al pensamiento religioso tradicional; y por otro lado, los agentes religiosos del catolicismo son reemplazados por otros menos funcionales si bien más carismáticos, asimismo más cercanos al pueblo. La tradición de autonomía actúa en el subconsciente y permite a ese mismo pueblo reconocer y adoptar a sus pastores.

2.4.3. *La hostilidad de los nuevos movimientos religiosos frente a la Iglesia Católica*

Según estos movimientos, la Iglesia Católica es obra del Demonio y el Papa es identificado con el Anticristo. Aun si esto no forma parte del centro de la predicación y de la acción religiosa, una tal hostilidad se presenta, por lo menos de modo implícito. El resultado es, entre otros, que estos movimientos quedan por lo general fuera de la corriente ecuménica.

2.5. La relación con la política

Ya hemos dicho que los movimientos pentecostales reclutan sus miembros mayormente en las clases subalternas, sin ningún poder político, sin conciencia de clase y sin participación en los movimientos sociales. Se trata entonces de grupos sociales excluidos

de toda participación activa en las estructuras contemporáneas de la sociedad, luego de haber sido con frecuencia separados de sus vínculos antiguos.

Además, la ética está centrada en la persona y las relaciones interpersonales, como solución inmediata a los problemas de la microdimensión. El resultado es que no hay críticas sociales que se dirijan a las macroestructuras de la sociedad, y de ahí una abstención hacia lo político (Sánchez, 1990: 26).

Como estos movimientos son casi siempre constituidos por pequeñas comunidades, poco estructuradas y autofinanciadas, no tienen necesidad de vínculos orgánicos con el sector público. De ahí tanto una desconfianza frente a la política en la predicación religiosa, en coherencia con las creencias fundamentales, cuanto una concentración de las prácticas en lo interpersonal, lo que deja el campo político fuera de la visión y de las prácticas.

No obstante, en el transcurso de los últimos años se ha visto un cambio de esta tendencia, aun cuando se trata de grupos minoritarios. En efecto, el compromiso político ha sido presentado por un cierto número de pastores como una de las formas de lucha contra el mal. Es así que en Perú se formó un frente evangélico en favor de la candidatura del expresidente Alberto Fujimori. En Guatemala, dos presidentes casi sucesivos pertenecieron a iglesias de tipo carismático, el dictador militar Efraín Ríos Montt y el socialcristiano Augusto Serrano. En Nicaragua se formaron dos partidos políticos protestantes, uno de ellos correspondiente a la corriente pentecostal (Nauta, 1994: 39). En El Salvador, aunque minoritarios, participaron en las elecciones. Constituye, por tanto, un hecho reciente que puede ser asociado con el proceso de institucionalización de las nuevas corrientes religiosas, cuya aceptación social es una realidad.

En lo que atañe a la tesis de la confabulación estadounidense o de la iniciativa de la CIA destinada a impulsar los nuevos movimientos religiosos en América Latina y el Caribe para desestabilizar cultural y políticamente el continente, es por supuesto poco creíble. Es verdad que estos movimientos e iglesias han sido apoyados a menudo por misioneros provenientes de movimientos similares o iglesias pentecostales de los Estados Unidos (Rojo, 1992: 65-76). También es cierto que estos movimientos se caracterizan por un conservadurismo político particularmente virulento. Se ha verificado asimismo que los servicios secretos estadounidenses han utilizado misioneros para fines de acción política, pero esto no ha sido limitado a los agentes religiosos de los movimientos pentecostales.

La tesis de la ofensiva de las sectas como una conspiración estadounidense contra las sociedades latinoamericanas y caribeñas es una construcción ideológica destinada frecuentemente a suscitar

una reacción identitaria para defender la institución religiosa católica. Y si bien no se puede negar que estos movimientos han sido utilizados por los intereses políticos y económicos estadounidenses para luchar contra los movimientos de protesta social, el catolicismo progresista y el ecumenismo, su génesis y desarrollo no pueden sin embargo ser identificados con un único factor.

Conclusión

Si queremos extraer algunas conclusiones, aún provisionales, de esta reflexión sobre los nuevos movimientos religiosos en América Latina y el Caribe, podríamos decir tres cosas.

Primero, este movimiento es diversificado y está en plena expansión porque encuentra un terreno sociocultural propicio, el mismo en aumento cuantitativo y cualitativo. Es indudable que la política neoliberal contemporánea refuerza las condiciones de desarrollo de tales movimientos.

A continuación, su fuerza de penetración guarda relación con una convicción muy profunda, alimentada por una combinación muy importante en el campo religioso de lo nuevo con lo viejo, entre la continuidad de la visión del mundo y la respuesta a necesidades sociales y sicológicas contemporáneas. También con un liderazgo compartido y, por consiguiente, de fácil reproducción.

Por último, el movimiento parece entrar cada vez más en un proceso de institucionalización, en especial cuando sus adherentes son miembros de las clases medias inferiores urbanas. Este proceso parece llevar a formas de iglesia con otras relaciones con lo político y nuevas relaciones con las iglesias existentes. Paralelamente a este fenómeno, es probable que en el transcurso de los años que vienen, los movimientos pentecostales continúen nutriéndose de los numerosos y renovados brotes locales.

Capítulo IV

China y el *Falun Gong* o el precio de las reformas

El *Falun Gong* (ley, rueda, método) es un movimiento con olor a budismo y taoísmo, nacido en China en 1992 y expandido después al resto del planeta. Está basado en ejercicios corporales milenarios y es dirigido por un maestro, Li Hongzhi, quien ha agregado a estos ejercicios una dimensión mesiánica y escatológica. Los dirigentes del movimiento hablan de cien millones de adeptos. Él causa la inquietud de las autoridades políticas chinas y suscita un atractivo real en Occidente, con interpretaciones diversas y contradictorias. Se inscribe en el *despertar de lo sagrado*, hoy en día muy presente por todas partes. De donde el interés de interrogarse acerca del contenido, la génesis y la expansión de lo que el *San Francisco Chronicle* llama: "El movimiento espiritual con el crecimiento más rápido del mundo contemporáneo" [1].

1. La génesis

En mayo de 1992, Li Hongzhi da a conocer oficialmente su práctica del *Qi Gong* (técnica de la energía), método de ejercicios

---

[1] Este artículo ha sido preparado con la colaboración de varios especialistas chinos en el dominio de la historia, de las comunicaciones y de las religiones, y gracias a ello pudo apoyarse sobre fuentes chinas.

respiratorios destinados al bienestar físico y psicológico a través de la maestría del cuerpo y del soplo. En el curso de las edades han existido centenas de versiones del *Qi Gong;* los unos se contentan con los aspectos fisicoterapéuticos, los otros agregan contenidos de creencias unidos a interpretaciones del budismo y el taoísmo. Es el caso del *Falun Gong,* cuyo mensaje pretende ser el más universal y trascendente de todas las grandes tradiciones espirituales de la historia.

Nacido el 7 de julio de 1952, Li Hongzhi se atribuye el 7 de mayo de 1951 como día de su nacimiento, que coincide, de acuerdo con el calendario lunar chino, con el de Sakyamuni, quien debía volverse Buda, el *iluminado.* Li Hongzhi nace en Gong-Zhu-Ling, en la provincia de Ji-Lin, en Manchuria. Hijo de padres médicos, su trayectoria profesional no se sale de lo ordinario: estudios secundarios inferiores; después, de 1978 a 1982, empleado en una residencia de la policía, y de 1982 a 1991, en un organismo de distribución alimentaria de la ciudad de Chang Chun. Actualmente está casado, es padre de una niña, y desde 1996 vive en los Estados Unidos. Según él, en el transcurso de su juventud fue iniciado por varios maestros budistas y taoístas, lo que explicaría su carisma.

A partir del decenio de los ochenta, que fue también en la China el del renacimiento de los grupos religiosos, el *Qi Gong* se expandió rápidamente, después de haber estado prohibido durante la época de Mao. Se asiste a un verdadero entusiasmo por el aspecto psicosomático del método, al punto que los manuales eran incluso publicados por las imprentas del Partido Comunista. Se expandieron varias formas de *Qi Gong,* entre ellas el *Xiang Gong* (la energía perfumada) y el *He Xiang Zhuang* (el vuelo de los cisnes). Los maestros se multiplicaron.

El *Falun Gong,* la versión propuesta por Li Hongzhi, conoció igualmente un rápido auge. Desde el principio, sus dirigentes fueron intelectuales y cuadros pensionados que habían ocupado puestos de responsabilidad. Su organización cubre en la actualidad todo el territorio chino, y el número de adeptos sería de varios millones (veinte siguiendo a su portavoz, dos según las autoridades chinas). El método y la literatura que lo acompañan penetran asimismo en Estados Unidos, los países anglosajones y, poco a poco, en el resto de Europa, con centros de difusión junto a numerosas universidades [2].

---

[2] Ver Patrick Sabatier, en *Libération*, 29. V. y 21. VI. 1999.

2. El contenido del *Falun Gong*[3]

La base del movimiento es, como dijimos, el *Qi Gong*. Desplegada desde hace más de dos mil años, esta técnica resulta de la larga tradición china de conocimiento del cuerpo. Tiene un lazo de parentesco con la acupuntura, ella misma asentada sobre la circulación sanguínea, y se concentra en la respiración, en tanto que *circulación de la energía*. Se emparenta también con el principio del *Tai-ji-quan*, el arte marcial de los movimientos lentos. Durante largo tiempo, el *Qi Gong* fue una práctica elitista. La misión que se dio Li Hongzhi es la de elevarla a un nivel superior, para hacer de ella una práctica de cultura de sí mismo, una liberación de los sufrimientos acumulados por el *karma* (estado del individuo adquirido por la sucesión de vidas anteriores), a fin de que cada uno pueda hallar su verdadera naturaleza y continuar su vía hacia la liberación. Las tres palabras de orden son: verdad, compasión, paciencia.

El *Falun* (rueda de la ley) debe ser implantado (por telepatía) en el cuerpo de los que quieren cultivar su energía, en el lugar central de esta última en el individuo, esto es, en el ombligo. Es la fe en Li Hongzhi la que realiza dicha implantación, expresión en miniatura del cosmos. Por su rotación en el sentido de las manecillas del reloj, la rueda entrena la energía cósmica y la insufla en el individuo, permitiéndole adquirir una potencia sin igual, la salud, la inteligencia, la cordura, la purificación, un alto nivel moral y la iluminación. En el sentido contrario, ella transmite la energía a los otros. Según Li Hongzhi, el *Falun* es el único medio de emerger de este mundo corrompido. Así pues, éste sobrepasa de lejos una simple interpretación del *Qi Gong*. El *Falun Gong* agrega una lectura de la historia, la ciencia y las religiones, y una visión salvadora, ligada a una visión apocalíptica.

En efecto, conforme a Li Hongzhi, la humanidad ha entrado en la era de la gran decadencia y las antiguas revelaciones, las del Buda, Lao Tzu, Confucio, Jesús, Mahoma, están llegando a su extinción. Hay por tanto necesidad de un nuevo maestro para enseñar la ley. El mundo ha vivido ya 81 destrucciones. Las calamidades naturales que conocemos hoy, son la consecuencia de la depravación de los seres humanos. Desde el principio del siglo XX, los extraterrestres han tomado el control de la Tierra (ellos están en el origen de la aviación, la informática, el clonaje). Su existencia se halla por lo demás atestiguada por ciertas pinturas rupestres. El *Falun* es en la actualidad la verdadera ley, nunca antes

---

[3] Elementos del contenido de creencia tomados de dos obras de Li Hongzhi, 1998 y 1999.

respiratorios destinados al bienestar físico y psicológico a través de la maestría del cuerpo y del soplo. En el curso de las edades han existido centenas de versiones del *Qi Gong;* los unos se contentan con los aspectos fisicoterapéuticos, los otros agregan contenidos de creencias unidos a interpretaciones del budismo y el taoísmo. Es el caso del *Falun Gong,* cuyo mensaje pretende ser el más universal y trascendente de todas las grandes tradiciones espirituales de la historia.

Nacido el 7 de julio de 1952, Li Hongzhi se atribuye el 7 de mayo de 1951 como día de su nacimiento, que coincide, de acuerdo con el calendario lunar chino, con el de Sakyamuni, quien debía volverse Buda, el *iluminado.* Li Hongzhi nace en Gong-Zhu-Ling, en la provincia de Ji-Lin, en Manchuria. Hijo de padres médicos, su trayectoria profesional no se sale de lo ordinario: estudios secundarios inferiores; después, de 1978 a 1982, empleado en una residencia de la policía, y de 1982 a 1991, en un organismo de distribución alimentaria de la ciudad de Chang Chun. Actualmente está casado, es padre de una niña, y desde 1996 vive en los Estados Unidos. Según él, en el transcurso de su juventud fue iniciado por varios maestros budistas y taoístas, lo que explicaría su carisma.

A partir del decenio de los ochenta, que fue también en la China el del renacimiento de los grupos religiosos, el *Qi Gong* se expandió rápidamente, después de haber estado prohibido durante la época de Mao. Se asiste a un verdadero entusiasmo por el aspecto psicosomático del método, al punto que los manuales eran incluso publicados por las imprentas del Partido Comunista. Se expandieron varias formas de *Qi Gong,* entre ellas el *Xiang Gong* (la energía perfumada) y el *He Xiang Zhuang* (el vuelo de los cisnes). Los maestros se multiplicaron.

El *Falun Gong,* la versión propuesta por Li Hongzhi, conoció igualmente un rápido auge. Desde el principio, sus dirigentes fueron intelectuales y cuadros pensionados que habían ocupado puestos de responsabilidad. Su organización cubre en la actualidad todo el territorio chino, y el número de adeptos sería de varios millones (veinte siguiendo a su portavoz, dos según las autoridades chinas). El método y la literatura que lo acompañan penetran asimismo en Estados Unidos, los países anglosajones y, poco a poco, en el resto de Europa, con centros de difusión junto a numerosas universidades [2].

---

[2] Ver Patrick Sabatier, en *Libération,* 29. V. y 21. VI. 1999.

2. El contenido del *Falun Gong*[3]

La base del movimiento es, como dijimos, el *Qi Gong*. Desplegada desde hace más de dos mil años, esta técnica resulta de la larga tradición china de conocimiento del cuerpo. Tiene un lazo de parentesco con la acupuntura, ella misma asentada sobre la circulación sanguínea, y se concentra en la respiración, en tanto que *circulación de la energía*. Se emparenta también con el principio del *Tai-ji-quan*, el arte marcial de los movimientos lentos. Durante largo tiempo, el *Qi Gong* fue una práctica elitista. La misión que se dio Li Hongzhi es la de elevarla a un nivel superior, para hacer de ella una práctica de cultura de sí mismo, una liberación de los sufrimientos acumulados por el *karma* (estado del individuo adquirido por la sucesión de vidas anteriores), a fin de que cada uno pueda hallar su verdadera naturaleza y continuar su vía hacia la liberación. Las tres palabras de orden son: verdad, compasión, paciencia.

El *Falun* (rueda de la ley) debe ser implantado (por telepatía) en el cuerpo de los que quieren cultivar su energía, en el lugar central de esta última en el individuo, esto es, en el ombligo. Es la fe en Li Hongzhi la que realiza dicha implantación, expresión en miniatura del cosmos. Por su rotación en el sentido de las manecillas del reloj, la rueda entrena la energía cósmica y la insufla en el individuo, permitiéndole adquirir una potencia sin igual, la salud, la inteligencia, la cordura, la purificación, un alto nivel moral y la iluminación. En el sentido contrario, ella transmite la energía a los otros. Según Li Hongzhi, el *Falun* es el único medio de emerger de este mundo corrompido. Así pues, éste sobrepasa de lejos una simple interpretación del *Qi Gong*. El *Falun Gong* agrega una lectura de la historia, la ciencia y las religiones, y una visión salvadora, ligada a una visión apocalíptica.

En efecto, conforme a Li Hongzhi, la humanidad ha entrado en la era de la gran decadencia y las antiguas revelaciones, las del Buda, Lao Tzu, Confucio, Jesús, Mahoma, están llegando a su extinción. Hay por tanto necesidad de un nuevo maestro para enseñar la ley. El mundo ha vivido ya 81 destrucciones. Las calamidades naturales que conocemos hoy, son la consecuencia de la depravación de los seres humanos. Desde el principio del siglo XX, los extraterrestres han tomado el control de la Tierra (ellos están en el origen de la aviación, la informática, el clonaje). Su existencia se halla por lo demás atestiguada por ciertas pinturas rupestres. El *Falun* es en la actualidad la verdadera ley, nunca antes

---

[3] Elementos del contenido de creencia tomados de dos obras de Li Hongzhi, 1998 y 1999.

revelada hasta el presente. En cuanto a la ciencia moderna, por más desarrollada que ella sea, se encuentra lejos de penetrar los misterios del cosmos. Es la ley del Buda, la cual sobrepasa las ciencias y los principios cósmicos de todos los tiempos, la que debe ser reinstaurada en su versión renovada por Li Hongzhi.

El *Falun*, afirma su fundador, es igualmente la escala que permite alcanzar un desapego con respecto al dinero, la reputación, los deseos, los vínculos familiares, y salir de perversiones como el alcohol, el cigarrillo, la droga, la música *rock*, la pintura abstracta y, por último, escapar al caos. La tarea de Li Hongzhi consiste en difundir este método. Él es el maestro que posee la transmisión universal, la salvación. Él realiza curaciones. El transcurso de las innumerables vidas que ha vivido, es el que ha permitido que los maestros, de quienes recibió la enseñanza, se la dispensaran en el momento oportuno. La forma de *Qi Gong* que él enseña es inmutable. Él mitiga la rueda de la liberación en cada individuo y sobrepasa así a los responsables religiosos de todos los tiempos.

Sin embargo, según Li Hongzhi, el *Falun Gong* no es una religión: no hay templo, no hay ritual, ni pastor, ni dinero. Para él, todas las religiones se volvieron teorías de la sociedad, utensilios políticos, y sus jefes, personajes políticos. Él reconoce, no obstante, que muy probablemente sus discípulos intentarán hacer del *Falun Gong* una religión. No es tampoco un movimiento político y sus discípulos deben abstenerse, en China como en otras partes, de todo compromiso en ese dominio. Pero ello no dispensa de poder portar un juicio ético sobre situaciones concretas, condenando por ejemplo la Revolución Cultural o la extendida corrupción en la sociedad china contemporánea.

3. La organización del movimiento

El *Falun Gong* es muy estructurado y modelado sobre la organización administrativa de la China. Hay cinco niveles: la sede central de la *Sociedad de Investigación del Falun Dafa* (la gran ley), de la que Li Hongzhi es el presidente, se encuentra en Beijing; los centros generales, en 39 localidades principales del país; tres centros de segundo nivel (ramas) en cada una de sus jurisdicciones; los centros locales, en número de 1.900, y las estaciones de instrucción, que son 28.000. Cada centro general tiene un tutor nombrado por Li Hongzhi. Los centros regionales poseen cuatro secciones: difusión, enseñanza, organización y administración. En el curso de los últimos años, algunos desacuerdos en torno al contenido del método, la organización del movimiento y la definición de los papeles, provocaron intervenciones severas de parte del fundador.

La base financiera de la organización está asegurada con la venta de libros, emblemas (budistas y taoístas), casetes de vídeo, fotos del fundador, camisetas, cachuchas, etc.; con las retribuciones por los cursos de aprendizaje; y con las donaciones de los adeptos, depositadas en el *tronco de los méritos*, principalmente con ocasión de las curaciones [4].

Los miembros se reclutan sobre todo entre la población urbana, entre los cuadros medios, pero también entre las víctimas del *boom* económico. Las campañas cumplen el objetivo de proselitismo, con un cierto éxito. Se señala la adhesión de algunos militares de alto rango pensionados, atraídos por los aspectos de disciplina corporal y de método. Aunque rápidamente llamados al orden, han renegado su adhesión al contenido de creencia del movimiento.

Pese a que las cifras citadas son probablemente infladas, los progresos del movimiento fuera de China resultan espectaculares (más de sesenta millones). El interés en los países anglosajones es real. En abril de 1999 se contaban no menos de 3.580 sitios en lenguas inglesas sobre *American on Line*. A fines de marzo, fue organizado un congreso en uno de los grandes hoteles de Nueva York. Numerosas universidades, entre las más prestigiosas, se han vuelto lugares privilegiados de la presencia del movimiento, en particular en Estados Unidos e Inglaterra. Y el 3 y 4 de julio del citado año, tuvo lugar un encuentro en Issy-les-Moulineaux, en Francia.

De hecho, el público no chino está interesado sobre todo por la práctica del *Qi Gong*, sin excluir una cierta atracción por su carácter mesiánico. Es sorprendente constatar que en los medios universitarios, tanto chinos como occidentales, son los especialistas de las ciencias exactas (química, biofísica...) quienes más a menudo se convierten en portavoces del movimiento.

4. Las raíces chinas de las creencias del *Falun Gong*

Las creencias del *Falun Gong* tienen sus raíces en el taoísmo y el budismo (Houtart-Lemercinier, 1985). El primero, bajo la inspiración de Lao Tzu, buscaba restablecer un equilibrio en la vida terrestre frente a las condiciones sociopolíticas perturbadas de la época, y eso por la vía del reforzamiento de la ley, manteniendo la

---

[4] Esas dos actividades habrían reportado en la sola ciudad de Chang-Chun en el curso del año 1993-1994, una suma de 1.217.300 yuans (aproximadamente 143.000 USD). En la ciudad de Ha-er-bin, un solo curso de algunos días habría reportado 20.000 yuans (alrededor de 2.300 USD). Ver *Cotidiano del Pueblo* (Overseas Edition), 23. VII. 1999.

armonía del universo, el *Tao*. Para el fundador, los grandes equilibrios de la naturaleza deben establecerse entre la tierra y el cielo, entre el *yin* y el *yang* (elementos masculino y femenino). En la historia de la China, el taoísmo estuvo desde el siglo II antes de Cristo en el origen de numerosas sociedades secretas, siendo la más conocida la de los *Turbantes amarillos*, fundada en el año 184 de nuestra era, desembocando a veces incluso en revueltas armadas.

Respecto al budismo, es en el primer siglo después de Cristo que se implanta en la China, bajo la forma *mahayana* (el Gran Vehículo). El Buda es quien indica la vía hacia el cumplimiento, y la rueda es una de las expresiones simbólicas del universo, del tiempo, de la armonía. Él predica el desprendimiento de todo deseo para alcanzar la perfección y propone cultivar el saber (la verdad, la prudencia), la compasión y la tolerancia. En su versión *mahayana*, el budismo chino hace alusión al *karma*, (situación) de cada persona como fruto de sus vidas anteriores. Desarrolla también una esperanza de salvación (los siete cielos) y hace una gran parte de la corriente mesiánica (el retorno del Buda, *maitreya*). Entre las expresiones de éste último, tenemos: la sociedad del *Lotus blanco* en el siglo XII, el movimiento de *Han Shan-tong* en el siglo XIV, la reaparición del *Lotus blanco* en el siglo XVIII y la revuelta de los *Boxers*, en 1900.

El confucianismo, por el contrario, no se halla para nada presente en las referencias explícitas del *Falun Gong*, como no sea de forma indirecta por la afirmación de una moral bastante estricta y por un agudo sentido de la jerarquía. Si bien es verdad que el confucianismo se interesa poco por el más allá de la muerte. La doctrina de Confucio es sobre todo un conocimiento y una práctica de las maneras de vivir, en el sentido pleno del término, guiada más por la alegría que por el sufrimiento, y por ende poco escatológica.

5. Las reacciones

La rápida expansión del movimiento en China, ha creado serias inquietudes. Inicialmente, las autoridades reaccionaron con prudencia frente a una situación muy diferente a la revuelta de los estudiantes en 1989. Sin embargo, estaban bastante desconcertadas ante un movimiento que no se quería político, pero que, inevitablemente, desemboca en las dimensiones políticas. La gran sorpresa fue constatar su penetración entre los cuadros del Partido Comunista, del ejército y de los servicios de seguridad.

En 1996, Li Hongzhi estimó mucho más prudente emigrar a los Estados Unidos, desde donde continuó dirigiendo el movimiento. Al año siguiente, él fue objeto de una orden de arresto internacional.

El Ministerio de Asuntos Civiles declaró ilegal a la organización y una circular del Partido prohibió a sus pensionados, a los de la administración y el ejército, enrolarse en organizaciones de masas no reconocidas (claramente, el *Falun Gong*). Para protestar contra las medidas oficiales, el 25 de abril de 1999 tuvo lugar un *sit in* silencioso de casi diez mil personas, durante doce horas en Beijing, frente al Zhong Nan-hai, barrio de residencia del presidente Jiang Zenin. El acto terminó con una negociación [5]. Entre las reacciones, la más fuerte provino del diario del Ejército Popular [6], acusando al *Falun Gong* de ser una superstición que mina la estabilidad social y que habría causado la muerte de más de setecientas personas, quienes rechazaron los cuidados médicos.

Un miembro del grupo de trabajo creado por la Academia de Ciencias, habla de las supersticiones que siguen floreciendo en la sociedad china por falta de espíritu científico, y que han vuelto a salir a la superficie con la apertura ideológica de los años ochenta [7]. El director del Centro de Estudios sobre las Religiones de la Academia de Ciencias, Zhuo Xin-ping, considera que el *Falun Gong* posee numerosos elementos de un culto religioso, comprendida la divinización del fundador, en vida además [8]. Por esta razón, las autoridades chinas insisten en la distinción que se debe hacer entre el *Falun Gong* y las religiones, como el budismo, el taoísmo o el cristianismo, poniendo en guardia contra las amalgamas [9].

A principios de agosto de 1999, el diario del Ejército Popular publicó una serie de noticias destinadas a descalificar al movimiento. Las autoridades exigieron, sobre todo de los militares, un repudio del fundador; algunas fuentes hablan de mil doscientos altos mandos en reeducación. En julio de ese año, fueron reunidos durante algunas horas por la policía un millar de miembros del *Falun Gong* en el estadio de Shi Jing-shan. Los sitios en Internet del movimiento fueron cerrados en China, pero, dicen, son "pirateados" del exterior.

---

[5] El responsable del Frente Unido en el seno del Comité Central del Partido, Wang Zhao-guo, califica este evento como el incidente más grave después de Tian an Men, sin dudar en avanzar la tesis clásica de la confabulación, interior y exterior. Ver *Cotidiano del Pueblo* (Overseas Edition), 23. VII. 1999.

[6] JIE Fang Ri-Bao (en el *Cotidiano de la Liberación*).

[7] Se trata del sociólogo Jing Tian-kui, miembro de la Academia (ver el *Cotidiano del Pueblo*, 6. VIII. 1999). Recordamos que la sociología ha sido restablecida en China a partir de 1979.

[8] Desde una emisión de televisión (ver el *Cotidiano del Pueblo*, 1. VIII. 1999).

[9] En una conferencia en Beijing, el 4. VIII. 1999, el director del Buró de Asuntos Religiosos, Yan Xiao-xen, recuerda la coexistencia posible entre creyentes y no-creyentes y las garantías que el Estado acuerda a las religiones que viven en armonía con el socialismo, sin embargo acusa al *Falun Gong* de oposición al Gobierno, de antisocial y anticientífico.

En resumen, las autoridades chinas estiman que el movimiento constituye un serio riesgo para la estabilidad de un país comprometido en un proceso de profundos cambios socioeconómicos. Consideran que de modo especial constituye una amenaza para la cohesión ideológica de sus altos mandos, atraídos por la práctica del *Qi Gong*, así como para la muchedumbre influenciada por una doctrina esotérica. Principalmente el sector llamado *conservador* del Partido, esgrime el espectro de la desviación y la necesidad de la represión, esperando con ello reforzar su propia influencia. El sector más *liberal*, en cambio, insiste en la necesidad de educar en vez de reprimir.

Los medios religiosos, tanto los budistas como los taoístas, han reaccionado también fuertemente. Es sobre todo el caso de los primeros, quienes publicaron una obra acusando a Li Hongzhi de superficialidad en el recurso al budismo, y estimando que él abusa de la renovación espiritual de la sociedad china al comercializar el *Qi Gong* [10]. Por lo que toca a la Asociación China de Investigación sobre el *Qi Gong*, ella se había sumado al *Falun Gong* en 1993, no obstante le retiró la afiliación en 1996. Esto por cuanto, habiendo sido convocado para responder a las críticas que la Asociación le había formulado, Li Hongzhi se negó a comparecer ante ella. La Asociación le reprochaba no haber respetado las reglas y los objetivos del método, mezclándoles creencias que le son extrañas (Xing-Qiiao, 1998: 186s.).

Fuera de China, las reacciones han sido igualmente numerosas. En Taiwán se habla de un segundo 1989 [11]. En Estados Unidos el *Falun Gong* es presentado como un movimiento de relajación, y muy a menudo hasta como un movimiento religioso reprimido por el régimen chino. Algunos no dudan de hablar de persecuciones y de decenas de millares de arrestos, lo que el *Washington Post* del 6 de agosto de 1999 desmintió.

6. Las funciones del movimiento

La sociedad china atraviesa un difícil período, lleno de incertidumbres y dudas. La apertura al mercado ciertamente aceleró un crecimiento económico, pero también acrecentó las desigualdades sociales y regionales e hizo nacer el temor del desempleo para decenas de millones de personas, tanto en los sectores industriales urbanos como en el campo. Los proyectos de creación de un nuevo tejido urbano y los esfuerzos de planificación para aceptar

---

[10] Xing-Qiiao, 1998: 140. El autor es miembro de la Asociación Budista China.
[11] *Central Daily News*, 15. VIII. 1999.

esos retos no pueden realizar milagros. En el curso de los últimos años el crecimiento se infló. Se desarrolló en la clase política una importante corrupción. La transición hacia "un socialismo de mercado" no se revela como un proceso simple y sus consecuencias socioculturales son múltiples.

Es necesario agregar el vacío ideológico debido a la pérdida de crédito del maoísmo el cual, a pesar de sus excesos, había movilizado muchas energías, cuando la introducción del mercado desemboca sobre todo en el enriquecimiento de unos cuantos, la acentuación del individualismo y la decepción de un gran número. Por otra parte, el deseo interno de democratización, muy presente en los intelectuales y las jóvenes generaciones, difícilmente se abre paso. Los elementos conservadores del Partido han querido reprimir esta aspiración con el fin de evitar el desastre político de la antigua URSS. Al contrario, los elementos más abiertos a una evolución quieren canalizarla y ayudar a los individuos a reorientarse. En Occidente, en particular en Estados Unidos, algunos medios políticos desean estimularla con la neta intensión de desestabilizar al régimen. De donde un bloqueo que, incorporado a la carencia ideológica, crea las condiciones del suceso de un movimiento como el *Falun Gong*.

Establecer equivalencias con otros movimientos de la historia de China, es una empresa aleatoria. En efecto, el *Falun Gong* no tiene ningún paralelismo con las reivindicaciones de los estudiantes que, en 1989, reclamaban un cambio político. En este caso, el propio Li Hongzhi declaró que el Gobierno no debía tratar al movimiento como enemigo, y que reprimirlo le haría perder todo su crédito. Lo han comparado asimismo con el *Movimiento del 4 de mayo* (1919), no obstante éste apuntaba a introducir a China en la modernidad: ciencia y democracia eran sus palabras de orden. Los *Boxers*, en 1900, eran una reacción de la China profunda contra la dominación extranjera. La *Revuelta de Taiping*, al final del siglo XIX, fue causada por las rupturas sociales, fruto de la introducción del capitalismo agrario, a las cuales se añadían las consecuencias de la guerra del opio, y su iniciador tenía referencias ideológicas cristianas. Cada movimiento, nacido en los períodos de desequilibrios sociales y políticos, tuvo su especificidad. Es un hecho, sin embargo, que las corrientes milenaristas han constituido siempre un desafío para el Estado en China.

En Occidente, en cambio, si el *Falun Gong* conoce tal suceso es porque él corresponde también a un trastorno de los valores. Desde luego, no es el único caso. Piénsese en la *Nueva Era*, nacida en los Estados Unidos en la corriente de los años sesenta, y desarrollada en Europa poco tiempo después de 1968 [12]; o todavía

---

[12] Esta *nueva era de la humanidad*, según Ann Bailey, se inspira a la vez en la sabiduría del Buda y en la ciencia contemporánea (la cibernética), sin embargo el movimiento

más, en la Iglesia de la Unificación del reverendo Sun Myung Moon, que además se volvió un imperio económico [13]. Otro caso es el del brasileño Paulo Coelho, publicado en 42 lenguas y cuyos textos se venden a razón de 23 millones de ejemplares [14]. Por otra parte, la gran expansión de los nuevos movimientos religiosos, principalmente pentecostales, en numerosas regiones del mundo, bien parece participar del mismo fenómeno.

Por un lado, se nota una búsqueda de sentido desarrollándose en un universo destruido por una modernidad o racionalidad instrumental, vehiculada especialmente por el sistema económico capitalista o siendo la consecuencia de los fracasos y de las desviaciones de las alternativas socialistas. Y por otro lado, es una necesidad de nuevas solidaridades que se expresa frente a la destrucción de los lazos sociales y a la individualización de las relaciones humanas.

Es pues en el universo entero que asistimos a las tentativas de *reencantamiento* [15] del mundo, por la necesidad de encontrar la unidad entre el cuerpo y el espíritu, un sentido a la existencia personal y a la historia del universo, una convivialidad entre los seres humanos, una racionalidad que no transforme toda la realidad en mercancía. La mayoría de esas búsquedas hacen poco caso a la vez de un pensamiento analítico y de una percepción crítica de la mundialización del capital como sistema. Ellas desembocan en una mezcla entre un redescubrimiento de valores afectivos y el esoterismo. El pensamiento postmoderno de algunas corrientes intelectuales solamente aporta agua al molino. Entonces, el *Falun Gong* bien podría ser la versión china de ese *reencantamiento,* lo que justificaría su calificación de precio de las reformas.

---

no duda en hacer alusión a los secretos de las pirámides, a la astrología o a un misterio de la Atlántida. Para él, la energía constituye el último tejido de la realidad y es necesario apropiárselo. Una era de felicidad, de paz, de espiritualidad es anunciada, inspirándose, entre otras, en *La era del acuario* de Paul le Cour, y a la cual el ser humano moderno, enfermo, es llamado a acceder mediante la actualización de su potencial cerebral por el recurso a los métodos enseñados en los centros competentes. Ver *Actualité des Religions,* No. 8 (septiembre, 1999).

[13] Nacido en 1920, de origen coreano, el reverendo Moon afirma haber tenido una aparición de Cristo en 1936. Su movimiento se implanta en los Estados Unidos en 1952 y en Europa a partir de 1962. El mismo conoce actualmente una fuerte penetración en la antigua URSS.

[14] Paulo Coelho es un exmúsico de *rock* y un autor de suceso, quien en 1988 afirmaba consultar su maestro a distancia, por la vía de un viaje astral, y fue, más tarde. *transformado en mago* en un peregrinaje a Compostela, convirtiéndose en un gran apóstol de la búsqueda espiritual personal. Ver *Actualité des Religions,* No. 8 (septiembre, 1999).

[15] Por alusión a Max Weber, quien hablaba del *desencantamiento* del mundo.

Tercera Parte

Visión de futuro

Capítulo I

Las teologías de la liberación, armas de resistencia de los pueblos

¿Una reflexión religiosa puede tener lugar en el conjunto de las resistencias a la deshumanización que conlleva la mundialización de una economía capitalista? ¿Esto no equivaldría a reducir el sentido de lo trascendente en lugar de ponerlo al servicio de causas sociales precisas? Estos cuestionamientos son bien legítimos. En efecto, por una parte, toda acción colectiva humana posee dimensiones simbólicas, de referencias éticas, la formulación de utopías, en resumen, una realidad cultural. Por otra parte, toda reflexión religiosa se localiza en un lugar y en un tiempo que le dan forma y contenido: una teología socialmente inocente no existe.

1. ¿De cuál liberación se trata?

Cuando se habla de teologías de la liberación, es necesario saber de cuál liberación se trata. En este principio de milenio, el referente es la globalización de un sistema económico caracterizado por un proceso de exclusión/destrucción que afecta tanto a los seres humanos como a la naturaleza, y somete toda la realidad a su

lógica, llegando hasta a negar la evidencia cuando sus intereses están en juego.

Para el Sur, tal proceso se inscribe en una larga historia de relaciones desiguales y de explotación, en la que la dimensión cultural, e incluso la religiosa, ha sido central. La mundialización aparece entonces como una profundización de la occidentalización del mundo. Esta puesta en relieve de la convergencia entre la *economía-mundo* capitalista y la civilización occidental, nos conduce a reconocer, por un lado, la historicidad occidental de lo que Immanuel Wallerstein llama el *capitalismo histórico,* y por otro lado, el despliegue multidimensional de éste. Si el capitalismo es un modo de producción, o sea, un tipo específico de relación social establecido en el curso de la producción de las bases materiales de la existencia, la relación capital/trabajo bajo la hegemonía del primero se reduce a la dimensión económica. Es igualmente un proyecto de sociedad, con sus dimensiones culturales, sociales, filosóficas.

La teología de la liberación merece un examen particular en el vasto movimiento de las resistencias al capitalismo histórico. Ello por cuanto esta escuela de pensamiento, que es también una dinámica social concreta, ha elaborado una crítica radical y actual del sistema capitalista y de su modernidad, vehiculada por Occidente. La teología de la liberación insiste de modo especial en el hecho que la crítica del capitalismo quedará incompleta, si el corazón y el espíritu de este sistema no se desenmascaran. Para ella, el capitalismo significa la objetivación, la cosificación del conjunto de lo real en términos económicos, esto es, la transformación del cosmos en cosas, en objetos de cambio rentables. La naturaleza se torna una vasta mercancía, el ser humano es reducido a un simple *homo economicus.* La cultura misma es cuantificada y entra en la lógica de la ganancia.

Así pues, para la teología de la liberación, si el capitalismo debe ser combatido y sobrepasado, no es solo porque él es, según los términos de Immanuel Wallerstein, una *economía-mundo* generadora de riquezas para una minoría, sino también de miserias y violencias. Asimismo, porque trata de transformar todos los aires civilizacionales en parcelas en cuyo horizonte la única propuesta a la humanidad, de hecho, es la sociedad de consumo. En esta perspectiva, se trata en efecto de generalizar las leyes del mercado a todas las dimensiones de la presencia del ser humano en el universo, a todas las esferas de la realidad. Ésta es la razón por la cual el *capitalismo histórico* tiende a conducir —afortunadamente sin lograrlo— a la uniformización de las culturas, la estandarización de las identidades, la disolución de las personalidades histórico-culturales. La mundialización de la cultura es la de una cultura específica, vehiculada por el sistema económico contemporáneo.

En la medida que el capitalismo quiere imponer sus leyes, tanto a la producción y a los intercambios económicos cuanto a las sociedades y a los espacios de vida no mercantiles, subleva la resistencia de los pueblos, principalmente en la periferia del *sistema-mundo.* Esta resistencia es ella misma multidimensional: todo debe ser movilizado contra un sistema que mata la humanidad, saquea la naturaleza, coloniza el futuro y contamina las representaciones culturales. La teología de la liberación hace hincapié en que en el combate contra el nihilismo de la modernidad capitalista, y su concepción profundamente materialista del mundo, hay que rehabilitar las esferas ideales y metafísicas del ser humano, pensar y vivir la tensión creadora entre conciencia espiritual y accionar político, entre identidad religiosa y compromiso social.

El acontecer de la teología de la liberación es un paradigma universal: si los teólogos y los cristianos de América Latina y el Caribe comprometidos en las luchas sociales le han dado sus letras de nobleza, ella puede extenderse a otros aires geográficos, lo mismo que a otros universos religiosos como el islam, el budismo, el hinduismo. Es por eso que hablamos de las teologías de la liberación.

Antes de abordar la especificidad de la teología de la liberación y de su aporte a un proyecto postcapitalista, es conveniente comprender que, en principio, no se trata de una preocupación táctica de acumulación de fuerzas en un proceso de luchas sociales. Existe un fundamento teórico más profundo, que atañe al papel de la cultura en la construcción de las relaciones sociales. Un cambio de sociedad exige, en efecto, un proyecto, motivaciones, una ética, en resumen, un lugar importante para las ideas, los valores, el análisis. Descuidar este aspecto conlleva la ignorancia de una parte esencial de la realidad y conduce a errores irreparables, sin hablar de los desvíos en el ejercicio del poder. La teología de la liberación hace parte de esta dimensión cultural, con la especificidad de la referencia a una ley religiosa que afirma la presencia de lo trascendente, a la vez que lo reubica en lo concreto de la vida personal y social de todos los seres humanos.

Frente al *pensamiento único* y a su lema publicitario: no hay alternativa, que significa una cultura de la muerte, la teología de la liberación nos ayuda a descubrir espacios donde la vida y la esperanza son posibles.

No se trata de presentar aquí una apreciación de conjunto de los temas abordados por la teología de la liberación, porque su campo es muy extenso y cubre numerosos dominios de la disciplina, desde el contenido de la fe hasta la ética, pasando por los libros sagrados, las expresiones litúrgicas, la espiritualidad, e incluso la institución religiosa y sus funciones.

1.1. Una ubicación teológica específica [1]

En primer lugar, la característica fundamental de esta corriente teológica es su punto de partida. De modo muy explícito, si tomamos el cristianismo como punto de referencia, los autores afirman que es la práctica de los seres humanos como actores históricos lo que se encuentra en la base de su análisis específicamente teológico, lo que en el lenguaje de la disciplina se llama el "lugar teológico". Gustavo Gutiérrez parte de la práctica de los cristianos en los sectores populares, comprometidos en un doble proceso de protesta contra un orden social excluyente y de búsqueda de la justicia. Hugo Assmann toma como punto de partida la acción de las clases subalternas, y Leonardo Boff la práctica de Jesucristo. Su análisis es sin embargo teológico, pues a partir de esta posición formulan su reflexión sobre el Dios revelado por Jesús.

Las prácticas de los cristianos, la de Jesús en su sociedad, las de las clases subalternas, se sitúan en una realidad de luchas sociales, de opresión económica, de conflictos de clases reconocidos como tales en su realidad histórica, lo mismo que en sus dimensiones nacionales e internacionales. El contexto es lo que crea a los pobres y oprimidos, con los cuales Jesús se identificó para expresar los valores de su Reino, definir la conversión, vivir una espiritualidad cotidiana, anunciar el Espíritu. Esto es lo que le valió la calumnia, el rechazo de los ricos, el odio de los poderosos y, finalmente, la ejecución. Es también en este contexto que formuló las condiciones de la felicidad y construyó la esperanza. A partir de esta realidad, la resurrección cobra sentido, y el Reino, que se ha de recibir al mismo tiempo que construir, recibe su dimensión plena.

Las situaciones contemporáneas fueron analizadas en América Latina y el Caribe, donde la teología de la liberación conoció su primer auge, con la ayuda de la teoría de la dependencia, desarrollada en esa época por varios sociólogos y economistas (Cardoso, 1971; 1978). De acuerdo con ellos, la situación de los países subdesarrollados se explicaba no por un retraso en el desarrollo, el cual bastaría con superar, sino por la propia estructura del sistema económico mundial, que los lleva a una relación de subordinación a intereses contrarios a los suyos. De ahí la dependencia, que no hace más que reproducir y agravar el estado de subdesarrollo.

Más tarde se le reprochó a esta teoría —que en el fondo no fue impugnada— acentuar de manera demasiado exclusiva el vínculo externo y no suficientemente las estructuras sociales propias de

[1] Esta parte reproduce largos extractos de un artículo publicado en la revista *Temas*, No. 11 (julio-septiembre, 1997) bajo el título: "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia: una perspectiva sociológica".

estos países. Los decenios posteriores permitieron una elaboración más precisa de los análisis internos y una aclaración de los lazos existentes entre las élites locales y los intereses extranjeros (similares a los que había entre los saduceos y los ocupantes romanos en tiempos de Jesús).

1.2. El contexto social de la génesis de la teología de la liberación

Un segundo nivel de reflexión tiene que ver con el contexto concreto de la génesis de la teología de la liberación. Hablaremos de América Latina y el Caribe, aunque sin olvidar otras situaciones, como el *apartheid* en África del Sur, el desmantelamiento del pueblo palestino en el Medio Oriente o la exclusión social en las sociedades asiáticas. En todos los casos, el trayecto es el mismo. Para América Latina y el Caribe es menester una doble observación: por una parte, el estado de las sociedades en esa época; por otra, la situación postconciliar de la Iglesia Católica y sus repercusiones en la región.

A fines de la década de los sesenta, América Latina y el Caribe comienzan a salir del proyecto "desarrollista". Éste había consistido, después de la Segunda Guerra Mundial, en centrar el desarrollo en la sustitución de las importaciones de manufacturas por la producción local, lo que se realizaba bajo la dirección de empresarios locales, mediando un pacto social con los sectores organizados de las clases subalternas y gracias a la presencia de regímenes políticos de tipo populista. Este proyecto era muy similar al que definieron las naciones recién descolonizadas de Asia y África, luego de la Conferencia de Bandung. El proyecto se agotó con demasiada rapidez, porque el costo de la importación de las tecnologías fue uno de los factores que dieron inicio a la deuda externa, y porque la superior productividad de los países industrializados se impuso muy pronto a las producciones nacionales, aun estando éstas protegidas.

Se inició entonces la era del capital externo, con una internacionalización de las economías locales que exigió, entre otras cosas, condiciones favorables para las inversiones extranjeras, al igual que para los petrodólares en busca de colocación. Los regímenes militares no fueron ajenos a la lógica de este tipo de crecimiento, ya que garantizaron el orden y la tranquilidad mediante la supresión de los derechos civiles y sociales. Esto creó asimismo las condiciones para que sugieran los movimientos revolucionarios y las reivindicaciones populares. En ese momento, además, la reflexión de los cristianos sensibilizados con esta problemática empezó a desarrollarse sobre la base de nuevas orientaciones.

1.3. El contexto eclesial de la génesis de la teología de la liberación en América Latina y el Caribe

En el seno del catolicismo, la era postconciliar fue muy fértil en iniciativas en América Latina y el Caribe. La Iglesia salió así de un letargo conservador demasiado largo, marcado no obstante, ya desde los años cincuenta, por polos de renovación dentro de la Acción Católica especializada (la Juventud Obrera Católica, en particular), la liturgia, la catequesis, los medios intelectuales. El papel desempeñado por el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) durante el concilio Vaticano II había sido bastante dinámico, de ahí que las aplicaciones de éste a las iglesias del continente constituyera una preocupación mayor en el conjunto de los dominios de la vida eclesial.

El pensamiento teológico, claro está, participó de ese dinamismo. De todas partes se le solicitaba para la renovación pastoral, para las nuevas formas de organización de la Iglesia, para la ética social. Hay que decir que la toma de conciencia de las nuevas situaciones se vio estimulada por estudios sociológicos, principalmente de los hechos religiosos.

En el plano social, la novedad consistió en pasar de una concepción del subdesarrollo visto como un retraso en relación con las sociedades desarrolladas, a la de un fenómeno provocado por los intercambios desiguales. Desde esta perspectiva, son los propios interesados los que deben hacer cambiar los términos de esa relación. Gustavo Gutiérrez (1971) no vaciló en hablar de las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores oprimidos, de liberarse de la dominación económica, política y social.

1.4. Las luchas sociales y su significación para la vida de fe

En ese momento, las luchas sociales se convirtieron en un espacio para pensar y vivir la fe, en vista de que constituían el contexto humano fundamental de las sociedades subdesarrolladas, y la inspiración evangélica exige que se perciba a estas últimas con la visión de los pobres. La conversión de los ricos y los poderosos consiste, precisamente, en cumplir ese paso. La necesidad de un análisis se hizo entonces obvia, y su carácter de mediación fue explícito en la teología de la liberación, tanto para construir una ética social, cuanto para reformular la fe, comprender la dimensión de la presencia de Dios, traducir en términos concretos lo que significa el anuncio del Reino y redefinir la misión de la Iglesia. Gustavo Gutiérrez utilizó de forma explícita un análisis social, aun

cuando no dominaba toda su técnica. Hugo Assmann fue más lejos: afirmó la necesidad de las ciencias sociales y criticó el método idealista y abstracto de la teología europea. La teología, diría, nunca ha sido apolítica.

Es evidente que la mediación del análisis planteó un doble problema. El primero, era aceptar que una reflexión teológica pudiera someterse a un tal comportamiento. Se suscitó entonces todo el debate de una teología contextual, ya emprendido en el siglo pasado, en la confrontación entre teología e historia. El segundo consistió en la elección del análisis, puesto que —como tampoco ocurre con el conjunto de las disciplinas del saber— el análisis social no es neutro; y aquí es donde interviene la inspiración del Evangelio, que incita a escoger el punto de vista de los pobres y oprimidos, incluso en la manera de ver la realidad y de analizarla. La adopción de un análisis social de los elementos antagonistas, en términos de estructuras, correspondía a esa preocupación. Ofrecía el instrumento más adecuado para comprender los mecanismos sociales que construían el subdesarrollo, las oposiciones sociales, los conflictos de clases; en pocas palabras, la justicia y la destrucción del ser humano. Si se quería escapar de los lugares comunes y del lenguaje abstracto, era necesario penetrar en la realidad y reanudar la tradición profética, utilizando los medios que actualmente ofrecen las ciencias humanas para comprender algunos mecanismos mucho más complejos que los de las sociedades precapitalistas.

La reacción ante este hecho fue rápida y dura. Esto porque ponía en tela de juicio el papel de la autoridad religiosa, confrontada a criterios de verdad que ya no le eran exclusivos. Introducía además la relatividad de un análisis, como instrumento de reflexión teológica, lo que quebrantaba una concepción dada de la condición epistemológica de la teología, y sobre todo de la ética social cristiana. Y, por último, ofrecía a los adversarios de la teología de la liberación la oportunidad de identificar un acto analítico y sus instrumentos, con la filosofía del marxismo, convertida en algunos países del bloque socialista en la nueva religión de Estado. Una tal amalgama no era ni científica ni honesta, sin embargo, se prestaba muy bien para una estrategia de guerra contra el comunismo y justificaba muchas piruetas intelectuales, así como alianzas políticas bastante dudosas.

Sin entrar en más detalles, lo que queremos sacar a relucir es el hecho que la teología de la liberación inició su avance específicamente teológico a partir de una visión de la realidad y de un análisis cuyo origen hacía explícito. Era su modo de entrar de lleno en el misterio del amor de Dios, del que habla el Evangelio y el cual llama a todos los creyentes a vivir de manera concreta su fe en el seno de un mundo donde la justicia está por conquistar y el amor del prójimo por construir.

2. Reflexión social y teológica

Veamos ahora, siempre en referencia con el cristianismo, cómo una reflexión teológica puede intervenir en la elección de los procesos de análisis, en la formulación de un juicio ético y, finalmente, en la definición de políticas sociales para establecer la justicia. Reflexiones similares pueden ser hechas respecto del budismo o del islamismo.

2.1. La radicalidad del Evangelio

En el cristianismo, el juicio ético en correspondencia con el espíritu evangélico es necesariamente radical: no hay término medio posible con la dignidad de los seres humanos. En este sentido, el ejemplo de Bartolomé de Las Casas, el religioso español que fue el primer obispo de Chiapas en México, es impresionante al respecto; en la historia pueden encontrarse muchos casos similares. En su obra *La destrucción de las Indias*, él ataca con un vigor implacable a los colonizadores españoles, desembocando en la explotación y la exterminación de las poblaciones indígenas (Rivera, 1992: 78). Pero, Las Casas condena los abusos sin análisis social o socioeconómico y político. No hay, por tanto, un cuestionamiento de las relaciones sociales que están en la base de dichas prácticas, ni del sistema económico que las rige.

Su recurso a las autoridades políticas (la corte de España) que debían garantizar el buen funcionamiento del sistema, estribó en demandar la aplicación de un código de conducta que limitara los abusos. La solución que el fraile dominico apoyó —y que más tarde deploró, en función de la reproducción de los mismos abusos—, fue la utilización de una mano de obra de reemplazo de origen africano. Ahora bien, fue la lógica del capitalismo mercantil la que introdujo las relaciones sociales esclavistas como medio de lograr la acumulación correspondiente a esa fase de su desarrollo. Por lo tanto, no bastaba con condenar los abusos del sistema, sino al sistema mismo.

La diferencia con la época de Bartolomé de Las Casas, es que hoy en día disponemos de los instrumentos para ese tipo de análisis.

2.2. La sustitución del análisis por la moral

Una reflexión acerca del acontecer de la enseñanza social tradicional de la Iglesia Católica, lo mismo que del conjunto de las

religiones, lleva a constatar que la ética sustituye al análisis: la condena de los abusos, y no la lógica del sistema, constituye el centro del propósito. Ahora bien, en el caso del capitalismo, esa lógica implica la transformación de toda realidad en mercancía; la introducción de este criterio para el funcionamiento del conjunto de la sociedad, comprendida la educación, la cultura y la salud; el no tomar en cuenta lo que en economía se llama las *externalidades* —o sea, la calidad de vida—, el respeto de la naturaleza y las relaciones no mercantiles; la extracción máxima de la plusvalía en el trabajo que, entre otras, rige en nombre de la productividad; la ubicación de la producción y los servicios en las regiones de salarios inferiores; la destrucción de la naturaleza, en tanto que ella no incida sobre las ganancias. Esos no son únicamente los abusos, son las consecuencias inevitables de un sistema de *mercado total* que la actual ola neoliberal impulsa a su paroxismo. No se trata por consiguiente de *moralizar* el sistema económico y sus prolongaciones políticas, sino más bien de cambiar sus parámetros para que todos los seres humanos puedan realizarse física, cultural y espiritualmente. Una ética con referencias religiosas, que no va hasta allá, no responde a la dimensión profética de la fe.

Sin duda, hoy se cuestiona la ilusión de creer que un momento revolucionario conseguiría realizar tal operación. En efecto, ese tipo de cambio pertenece a un período largo, ya que no basta con derrocar un poder político: es necesario también transformar las bases materiales de la organización económica, hasta las técnicas de producción, y permitir que se produzca una mutación cultural al ritmo que toman las reorientaciones de mentalidad (pasar por ejemplo, de la cultura del consumo a la de una utilización moderada de los recursos en virtud de un desarrollo durable).

Si la nueva sociedad es una especie de utopía —una utopía necesaria, como decía el filósofo francés Paul Ricoeur— los medios para construirla no lo son, y la primera etapa consiste en regular de nuevo los mecanismos económicos y sociales, los diversos niveles de la realidad, del plan mundial a la proximidad local. Para unos, ése sería quizás el único medio de salvar el sistema capitalista, el cual corre el riesgo de derrumbarse bajo el peso de sus propios excesos, pero para otros, se tratará de un principio de concretización del verdadero cambio. En pocas palabras, es necesario deslegitimar al capitalismo, no porque propicie que se cometan abusos, sino porque su lógica es contraria al bienestar de la humanidad y no permite al sistema económico cumplir su función de asegurar los medios materiales y culturales de una existencia normal al conjunto de los seres humanos.

El llamado a la colaboración de las clases para alcanzar el bien común es la primera ilusión de las doctrinas sociales religiosas, no por falta de sensibilidad social, sino por ausencia de un análisis

explícito de las relaciones sociales y de la forma en la cual el sistema económico, incluso si se llama *economía social de mercado,* construye y reproduce las relaciones sociales antagónicas. La colaboración de la que ellas esperan la realización del bien común, de hecho no podrá lograr más que el resultado de una nueva relación de fuerza. En la actualidad, este bien común es muy difícil de establecer frente a la hegemonía del pensamiento único que orienta las principales decisiones de la economía y a la unipolaridad de la potencia económica del mercado a escala mundial. Sin embargo, será la acumulación de las fuerzas de resistencia en todo el mundo lo que un día conseguirá volcar el equilibrio social e impedirá que la ley del provecho separe a millones de seres humanos del disfrute de los bienes de la creación, o simplemente, los reduzca al estado de trampolín para una minoría de ricos o de residuos inútiles al funcionamiento de la economía. La fe en un Dios que quiere la justicia, puede ser un poderoso factor de compromiso en las resistencias y las búsquedas de alternativas.

La segunda debilidad del razonamiento reside en modelar la ética social sobre la de las relaciones interpersonales, como si la sociedad fuera igual a la suma de los individuos que la componen y que el cambio de la organización social dependiera de la suma de las decisiones individuales. Aunque las relaciones sociales son, desde luego, el resultado de la acción de los actores, éstos están situados socialmente, es decir, condicionados por las instituciones y la lógica del sistema económico. Un empresario que no tuviera en cuenta la competencia, no seguiría mucho tiempo como jefe de empresa, y un banquero que no busque el mejor rendimiento de los capitales que le son confiados, no tendrá la confianza de sus clientes. Un gran constructor de automóviles que diera prioridad al bienestar de sus trabajadores en el proceso de producción, sería sobrepasado con rapidez por la competencia. Todo lo anterior tiene muy poco que ver con la excelencia moral de los actores individuales, quienes además, con mucha frecuencia, encuentran con convicción numerosas razones para legitimar sus prácticas. Podemos agregar que no hay nada peor que un mal sistema operado por actores éticamente correctos.

Por otra parte, conforme a su lógica, las religiones casi siempre hacen primero un llamado a la ética individual para cambiar la sociedad. No obstante, se requiere constatar, sin por ende cuestionar la necesidad de esta dimensión, que ella es perfectamente inoperante si no se reivindican cambios estructurales, cuya pertinencia solo puede ser revelada por las consideraciones más abstractas, esto es, por un análisis de las relaciones sociales (Mc Clintock, 1996: 43-57). En efecto, el razonamiento social indispensable para aprehender bien la realidad, se sitúa al nivel de lo no visible de modo directo.

En las religiones orientales, como el hinduismo y el budismo, en las cuales el acento se ubica sobre la trayectoria individual, son la compasión o el respeto por las otras personas, en tanto base de méritos que permiten clausurar el ciclo del *karma* o alcanzar el *nirvana*, los que desembocan en una cierta regulación social. Solo tardíamente dichas religiones fueron confrontadas con el sistema económico capitalista, y aún más en una situación de periferia. Ellas han estado, entonces, en el origen de una reflexión y de una motivación para oponerse a la dominación colonial, al igual que del desarrollo del nacionalismo como proceso de recuperación de una dignidad colectiva, la cultura y la religión.

Sin embargo, la utilización de los instrumentos de análisis socioeconómicos de las situaciones casi no fue desarrollada en el seno de esas religiones, en parte, porque la conciencia de los fenómenos permanecía generalmente inmediata, sin reemplazarlos en un contexto más vasto y abstracto, y en parte, porque la actitud filosófica antirreligiosa de los medios marxistas ponía una barrera para su adopción por los pensadores religiosos. Por otro lado, el peso que esas religiones han otorgado a la dimensión espiritual de las resistencias, representa un aporte muy significativo para una teología de la liberación e influye en las orientaciones de ciertos teólogos cristianos originarios del continente asiático.

El islamismo, por su parte, tuvo la experiencia de la confrontación en un plano cultural y político más que económico, al menos a nivel de la conciencia. De ahí su contribución esencialmente confinada a esos dos aspectos de la cuestión. Hoy en día, aparecen nuevas corrientes sobre la base de una mediación analítica más avanzada.

Se puede decir lo mismo de las teologías africanas o de los pueblos indoamericanos. La prioridad ha sido concedida a la recuperación de la identidad, luego a la dimensión cultural. Pero rápidamente tal orientación teológica ha corrido el peligro de quedarse en una dimensión parcial de lo real, dejando en la sombra o ignorando del todo la explotación económica y la destrucción del ambiente. Más grave todavía: en el caso africano esta teología fue recuperada con prontitud por una nueva burguesía que hace de la autenticidad cultural, de la negritud, su ideología de base y el fundamento de su legitimación social. Entre los indoamericanos tal peligro no existe, puesto que las burguesías son blancas o mestizas, no obstante, durante bastante tiempo la estrategia de la disimulación como arma de defensa ha impedido desembocar en una crítica social explícita y éticamente construida. En la actualidad esta etapa comienza a ser sobrepasada, como bien lo ha mostrado Giulio Girardi (2000).

2.3. La ética como referencia religiosa y la mediación del análisis social

Toda ética social es el resultado de la mediación, explícita o implícita, de un análisis social, lo que tiene consecuencias muy precisas sobre su contenido y las funciones sociales y políticas que la inspiran. Ello se verifica tanto para la teología de la liberación como para la enseñanza social de la Iglesia. El punto de partida es el mismo para toda moral social inspirada de la radicalidad del Evangelio, no obstante las diferencias provienen justamente de la mediación analítica.

2.3.1. La explicación del análisis social

La teología de la liberación hace explícito el análisis que utiliza, al representarse la sociedad en términos de estructura, de relaciones sociales antagónicas cuya fuente principal es la apropiación del poder económico. Ella tiene por función deslegitimar el sistema económico en sí mismo (la idolatría del mercado) y apoyar éticamente los movimientos sociales populares de resistencia y de búsqueda de alternativas, conservando una distancia crítica con respecto a los medios para lograrla. En cuanto a la acción que inspira, ella tiende a crear nuevas relaciones sociales en la sociedad en beneficio de las mayorías desfavorecidas, extendiendo el concepto de democracia a la participación popular en todos los niveles de funcionamiento de la sociedad.

Cuando las religiones no utilizan un análisis explícito, ellas se refieren de modo implícito a una representación de la sociedad en forma de estratos superpuestos que deben armonizarse para construir un todo social y moralmente coherente al medio de las instituciones adecuadas. La función social de esta posición (lo que necesariamente no corresponde a las intenciones) es consolidar, por su discurso, la posición de una burguesía moderna y humanista y subordinar a ésta las capas populares que tienen una referencia religiosa.

El aspecto ineludible de una mediación analítica es el de connotar toda ética social de un carácter relativo. Antes que nada, los análisis deben adaptarse a los cambios de las realidades, y ellas no son dogmas inmutables. Sin embargo, y esto es todavía más importante, la elección del análisis no es inocente. Dicha elección depende, en efecto, del lugar desde donde se mire la realidad; de ahí la importancia de tornar implícito este análisis. En otras palabras, una ética social es siempre contextual, lo que entra en contradicción con toda voluntad de querer conceder un carácter absoluto a su formulación. El único absoluto es el punto de partida: el valor del ser humano tal como él nos es recordado por los mensajes religiosos.

2.3.2. *La elección del análisis*

Si la mediación del análisis es un hecho inevitable, la pregunta que queda es la de su opción. Como lo hemos dicho en lo que precede, hay varias opciones posibles y cada una de ellas es el fruto de una posición social, asumida de manera explícita o no, voluntariamente escogida o implícitamente aceptada.

Hoy en día, la adopción del análisis propio de la teología de la liberación no tiene más su viento en popa, y esto es lo menos que podemos decir (Castillo, 1998). El pensamiento único la ha confinado a las mazmorras y la corriente postmoderna le niega todo su valor. Sin duda, la caída del *socialismo real* en Europa del Este no ha terminado aún de ser analizada, y no más que sus consecuencias. Pero, ¿la extinción de la democracia, el peso de una burocracia creadora de las nuevas élites y la imposición de una ideología de Estado opuesta a las religiones que han caracterizado esas sociedades, serían en verdad el fruto del análisis social que le era propio, como afirman algunos? Es sorprendente constatar que es precisamente en el momento en que los regímenes del Este europeo adoptaban las perspectivas descritas aquí arriba, que la sociología era tachada de las ciencias humanas y que el análisis en términos de estructuras era forzado a detenerse a las puertas de la sociedad socialista. Para el nuevo poder, este análisis se volvió subversivo y fue el funcionalismo estadounidense el que, de forma muy lógica, tomó la sucesión en los trabajos de investigación.

Por otra parte, la búsqueda de una alternativa al capitalismo, la atención concedida a los aspectos no mercantiles de la sociedad, la introducción del conjunto de la población en el acceso a la salud y a la educación, incluso en los países del Sur, el apoyo a los movimientos de liberación nacional en África y Asia, así como a los esfuerzos de establecimiento de la soberanía nacional y de la justicia social en América Latina y el Caribe, el contrapeso en el plano mundial al imperialismo del dinero, todo ello, pertenece también a la experiencia socialista. Por consiguiente, es menester hacer un balance crítico completo.

Los instrumentos de análisis deben igualmente ser sometidos al mismo procedimiento, puesto que la teoría social que les guía debe ser siempre heurística y no puede dejarse llevar por una cercanía simplista o dogmática. En un cierto sentido, la caída del bloque del Este ha liberado la reflexión de una desventaja considerable, lo que permite en la actualidad evolucionar con más serenidad e inspirar las nuevas etapas de una acción social y política radicalmente postcapitalista.

Hoy en día, la corriente postmoderna influye asimismo las ciencias sociales, además del tipo de análisis que se adopta en función de una ética social (Boisvert, 1997). Una parte de dicha

corriente es radical, hasta tal punto que cuestiona la misma posibilidad de un análisis. En efecto, el acento puesto sobre el individuo como operador de la sociedad, la negativa a aceptar la existencia de estructuras o de sistemas sociales, por temor al totalitarismo intelectual, e incluso el rechazo de la posibilidad de una explicación de los mecanismos sociales, lesionan fuertemente la capacidad de un análisis global de los fenómenos sociales (Blanco, 1995).

Ahora bien, esto ocurre en el momento en que el capitalismo ha conseguido levantar las bases materiales de su reproducción a escala universal: las comunicaciones y la informática. Por lo tanto, se ha convertido en un sistema verdaderamente mundial. Por ello, el pensamiento postmoderno, pese a su intención de transformarse en crítica de la modernidad, incluida la económica, converge de forma estrecha con el neoliberalismo, al cual deja el campo libre. No solo excluye los análisis en función de las estructuras, y por ende de las clases sociales, sino que se vincula de modo casi exclusivo con los movimientos que desarrollan objetivos particulares, y que hoy son muy importantes: los indígenas, los barrios, las mujeres, la ecología, los derechos humanos, pero sin ubicarlos en el conjunto de las relaciones sociales.

Por último, si se quiere desarrollar una ética social que responda a los problemas contemporáneos, es necesario apoyarla sobre un análisis de carácter global. Éste no puede mantener en la penumbra el hecho de que las sociedades son conjuntos articulados y que su historia económica, social y política, influye considerablemente en los comportamientos sociales actuales. Sin esta dimensión, concretada en la aprehensión de los hechos y expresada por las lógicas de sus ordenamientos, la ética, en el mejor de los casos, continuará siendo abstracta y, en el peor, será recuperada por los poderes existentes.

Por asombroso que esto pueda parecer, la cuestión de elegir el análisis otorga un papel clave a la inspiración evangélica. Desde luego, se trata de un paso preanalítico que orienta la opción y, en la medida que esta elección es explícita, no puede hacerse en contradicción con la radicalidad evangélica, la cual toma posición en favor de los pobres y los oprimidos. Incluso si no se puede reducir la perspectiva de los evangelios a este único aspecto, nadie puede negar que, en este terreno, los textos no sean perfectamente claros, a menos que el *magnificat* o la presentación del juicio final se interpreten en el marco de una hermenéutica abstracta o puramente espiritualista. Se trata, en consecuencia, de elegir el análisis que mejor corresponda a la opción evangélica.

2.3.3. La ética como construcción social

En virtud de la mediación del análisis social, la ética es necesariamente una construcción social en constante evolución. Con certeza, el análisis no puede ser estático. Las clases sociales ya no son las del siglo XIX; las contradicciones sociales surgen en sitios muy diversos, dando lugar a nuevos movimientos sociales; el avance del neoliberalismo en las sociedades del Sur aumenta el número de los conflictos, los cuales estallan sobre la base de las relaciones sociales precapitalistas: castas, etnias, religiones. Por poco que una ética social quiera ser concreta y no solo un llamado a las ideas generales —paso indispensable para su eficacia social—, introduce en su elaboración un elemento de dinámica temporal.

Por lo demás, toda ética es también una empresa colectiva, ligada a la conciencia social de los fenómenos. El lugar donde se expresa influye con fuerza en el método de análisis y, por consiguiente, en las conclusiones éticas concretas.

Hemos mostrado, por ejemplo, que la teología de la liberación tiene como referencia explícita los sectores populares que sufren el peso de las desigualdades económicas y que utiliza instrumentos de análisis y de mediación que sacan a relucir este tipo de contradicciones.

Por el contrario, la enseñanza social promovida por las iglesias cristianas, tanto como las del islamismo y el budismo, se sitúan de forma implícita en la línea de una burguesía modernizante y humanista, cercana a los neoclásicos de la economía liberal. Su análisis responde a la cultura de ese grupo social, al oponerse a las oligarquías y denunciar los abusos que afectan la equidad social, pero que igualmente mantienen en peligro el sistema económico que sostiene su posición de clase. Dicho tipo de posición permite captar, por razones religiosas, ciertos medios populares para el proyecto de la burguesía modernizante. Ese fue el caso, entre otros, de la Democracia Cristiana, como también, de los movimientos nacionalistas budistas y musulmanes.

3. La función social de las teologías de la liberación

Desde el punto de vista social, el primer papel de las teologías de la liberación es la deslegitimación del sistema opresivo que se opone a la vida. Es una función profética. Para hacerlo de manera apropiada, deben disponer de un análisis lo más adecuado posible para no confundir las causas y los efectos, rebasar lo inmediato y comprender las lógicas subyacentes.

Inevitablemente, todo papel profético se enfrenta a las oposiciones provenientes de aquellos que son los actores directos o indirectos del sistema cuestionado. Recordemos la frase de Don Helder Cámara, obispo brasileño:

> Cuando doy de comer a los pobres, dicen que soy un santo; cuando denuncio las causas de la pobreza, dicen que soy comunista.

Los teólogos de la liberación han sido objeto de reacciones a la vez políticas y religiosas.

En el plano político, es suficiente con recordar el primer documento de Santa Fe, el cual preparó el programa político de la Administración Reagan y designó la lucha contra la teología de la liberación en América Latina y el Caribe, como uno de los objetivos de la política estadounidense. Aquellos que, sin necesariamente ser teólogos, ponían en práctica las orientaciones de este pensamiento y de esta espiritualidad, con frecuencia pagaron un alto precio, incluso el morir bajo las balas, como monseñor Óscar Arnulfo Romero en El Salvador. En Irán, fue Alí Shariati, quien fue asesinado por la policía secreta del Sha. En Sudán, Mahmoud Mohammed Taha fue ahorcado en los años ochenta por sus escritos teológicos. Y podríamos citar muchos más ejemplos.

En el plano religioso las reacciones fueron severas, y ello al interior de diversas religiones. Citemos por ejemplo, del lado católico, la represión de la teología de la liberación en América Latina y el Caribe. Esta teología fue excluida de todas las entidades institucionales controladas por la Iglesia (seminarios, centros pastorales, facultades de teología). Varios teólogos fueron inhabilitados para enseñar, y uno de ellos hasta fue excomulgado en Asia.

La teología de la liberación posee, pues, un fuerte valor simbólico. Ella tiene efectos sociales profundos, solo bajo la condición de mantenerse fiel a su desarrollo específicamente teológico, esto es a un discurso sobre Dios. Únicamente bajo dicha condición, ella es capaz de movilizar las fuerzas espirituales. Toda recuperación o instrumentalización por lo político, conduce a su destrucción.

Actualmente emergen nuevas dimensiones en el seno de las teologías de la liberación, en correspondencia con niveles de conciencia y movimientos sociales específicos: las mujeres, los pueblos indígenas, la ecología, todo tipo de preocupaciones vinculadas a nuevas formas de inserción, directa o indirecta, de todas las sociedades en la relación social del capitalismo.

La teología de la liberación es desarrollada principalmente en las sociedades del Sur, no obstante una reflexión de ese género existe asimismo en las sociedades del Norte. En la periferia, ella constituye un punto de apoyo para la emancipación de los pobres,

que sobrepasa la religión popular e integra en el pensamiento una dimensión analítica. Sobre todo, permite reconstruir la esperanza al inicio de una utopía portadora de alteridad. Su contenido, sus perspectivas, su inspiración, van más allá de una ética social, incluso si esta última ocupa un lugar de elección.

Capítulo II

Religiones y humanismo para el siglo XXI [1]

1. Introducción

Si miramos hacia el siglo XXI, nos encontramos frente a una realidad muy contradictoria. Una humanidad que va a sobrepasar los diez mil millones de seres; una humanidad que llega a la posibilidad de autocontrolarse genéticamente, pero también de destruirse físicamente; una humanidad que está en vísperas de poder descubrir mundos diferentes de los de su sistema planetario, pero que está confrontada con la destrucción de su propio ambiente natural; una humanidad que jamás ha dispuesto de tantos conocimientos científicos y de tantas riquezas, y que al mismo tiempo se enfrenta a una nueva estrategia de dominación de parte del capital, reduciendo a la pobreza y a la explotación a la mayoría de sus miembros. En una palabra, una situación que permite todos los miedos y todas las esperanzas.

Más que nunca el mundo buscará una racionalidad y una moralidad colectivas. Más que nunca la búsqueda de sentido, de convivialidad y de ética será una realidad, y por eso podemos

---

[1] Ponencia para el seminario del Instituto de Investigaciones de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 13 de noviembre de 1998.

preguntarnos si las religiones contribuyen de alguna manera al humanismo del siglo XXI y en qué condiciones. ¿Este siglo será, como lo decía André Malraux, un siglo de espiritualidad, o debemos hablar, como Sigmund Freud, del "Porvenir de una ilusión"?

Por estas razones, trataremos primero de abordar algunos aspectos de la historia social del concepto de religión y del contenido de las religiones, para después detenernos en la situación contemporánea que incluye una interrogación sobre la secularización, así como sobre la explosión del factor religioso. Finalmente reflexionaremos acerca del futuro. Si hemos adoptado este tipo de método sociohistórico, es para evitar una reflexión teológica sin raíces y de esta forma poder abordar el aporte posible de las religiones en el siglo XXI con una cierta dosis de realismo. Sin embargo, antes de entrar en el análisis, queremos abordar dos puntos: de qué hablamos cuando decimos religión y cuál es el aporte de la etimología para la comprensión de nuestro tópico.

1.1. ¿De qué hablamos cuando decimos religión?

¿Se trata de los grandes mitos que unen en una estructura de sentido el mundo de los vivos y de los muertos, el universo cósmico y la humanidad, el espacio y el tiempo, permitiendo a cada individuo situarse como parte de un conjunto?

¿Se trata de la proyección en el cielo de un orden social, que le da su explicación y su legitimidad, que asegura su coherencia y contribuye a moralizar sus pasos?

¿Se trata de la representación de un mundo contradictorio del bien y del mal, con principios opuestos dentro de las mismas expresiones (divinidades) o en personajes que encarnan, el uno u el otro, fuerzas constructivas o fuerzas destructivas?

¿Se trata de la expresión de los oprimidos que recurren a la fuerza del cielo para apoyar sus luchas por la justicia, sosteniendo sus expresiones en los mesianismos, profecías, movimientos religiosos de protesta social y teologías de la liberación?

¿Se trata de la expansión de grupos religiosos efervescentes en un mundo frío de racionalidad instrumental, de lógica del mercado como paradigma universal, de destrucción de la comunicación interhumana que hace decir a Harvey Cox que el pentecostalismo es la religión del siglo XXI?

¿Se trata del peso de los fundamentalismos religiosos como expresiones de defensa cultural y de afirmación de la identidad colectiva?

¿Qué es una religión? La respuesta quedará tal vez abierta. No obstante, necesitamos algunos puntos de referencia para poder reflexionar.

1.2. El aporte de la etimología

Es significativo que, según el lingüista francés Emile Benveniste, no existe ningún término indoeuropeo para religión, lo cual quiere decir que no habría una distinción de las instituciones ni se podría separar lo sagrado de la sociabilidad. En el mundo occidental la civilización griega inicia una crítica de la religión, como lo veremos más tarde, pero sin el surgimiento de un concepto específico. Es en la cultura romana que lo encontramos, y con variantes. Marcel Mauss afirma que el término se refería a los nudos de paja que fijaban las vigas de un puente: el maestro de la religión en Roma se llamaba *pontifex*, el constructor de puentes. Roger Caillois añade que edificar un puente es transgredir el orden de las cosas, el equilibrio universal establecido por los dioses, lo que merece un castigo. Únicamente un personaje sagrado (el jefe de los sacerdotes) podía hacerlo (Clévenot, 1984: 376).

Cicerón propone otra interpretación *Religio* viene de *legere*, cosechar, o *religere*, recoger, lo que, de acuerdo con Benveniste, significaba retornar sobre lo hecho, reflexionar. De ahí el sentido de respeto, de escrúpulo, de cuidado en el ejercicio de los ritos para preservar el equilibrio armónico del universo. Lactancia y Tertulio hablan de *ligare* o *religare*: Dios que se liga con el ser humano, una vinculación de piedad con la divinidad. Hay una equivalencia oriental en el sintoísmo (primeros siglos de nuestra era), donde la palabra *sinto* significa un conjunto de creencias y de prácticas rituales hacia los *kamis* (divinidades). De todas maneras, se trata de una referencia a una realidad sobrenatural, sobrehumana.

2. Historia social del concepto de religión y del contenido de las religiones

Si privilegiamos el aspecto sociocultural de las creencias y expresiones religiosas, es en función de nuestra preocupación inicial: ¿qué puede ser considerado como un aporte de la religión para la humanidad del siglo XXI? La discusión etimológica nos ha indicado que existen transformaciones en el concepto mismo de religión, las cuales tienen que ver con la historia social de la cultura humana. Por eso vamos a interrogar la realidad en una perspectiva histórica acerca del sentido de lo sagrado en las sociedades, no con la pretensión de elaborar un panorama enciclopédico, sino eligiendo algunos ejemplos para ayudarnos en la reflexión.

2.1. La inmersión de lo social en lo sagrado

La visión del universo como un conjunto donde lo sagrado y la vida cotidiana de la humanidad no tienen fronteras, ha distinguido a muchas sociedades en la historia. Por falta de tiempo no hablaremos aquí de las sociedades caracterizadas por la centralidad de la relación de parentesco, muy vulnerables frente a las fuerzas naturales, que estaban signadas por una profunda naturalización de lo sagrado, fuente e inspiración de su organización social.

Empezaremos la reflexión con las sociedades caracterizadas por una división del trabajo permitida por la productividad agrícola, la cual daba al campesino la capacidad de alimentar un cierto número de personas (se estima que la sociedad maya se desarrolló cuando cada agricultor pudo sostener cuatro personas no agricultoras). Ésta fue la base no solamente de instituciones políticas específicas, sino también del desarrollo de papeles religiosos. Otro ejemplo fue el pasaje de una sociedad de tribus a los reinos de Israel. Se trata de un doble fenómeno: la construcción de un orden social sagrado y la protesta religiosa contra las desigualdades y las injusticias.

2.1.1. La construcción del orden sagrado

Para quedarnos de manera privilegiada en el Oriente, hablaremos de las grandes tradiciones de esta región del mundo. El hinduismo nació de la sedentarización de los aryanos y se expresa originalmente en los *Rig Vedas*, desde el siglo XV antes de nuestra era: Se conoce la norma védica de las cuatro castas. El *Bhagavad Gita* (a principios de nuestra era) desarrolla la idea del *dharma* como orden cósmico y social, y de la armonía, fruto del cumplimiento de todos los deberes. Se trata de la definición moral de un orden ontológico que atribuye a cada uno su *kharma* (el resultado de los actos de cada uno en las vidas pasadas) en un flujo vital hacia otras vidas *(samsara)*, hasta la *mocsa*, el fin de la *samsara*, o la liberación. La ley de Manu (primer siglo de nuestra era), responderá a la complejidad social introduciendo el concepto de *jatis* (el conjunto de castas y subcastas, conforme a la división más avanzada del trabajo). El *dharma* garantiza una sociedad de justicia a la cual cada uno contribuye actuando con discernimiento.

En la China, el taoísmo, elaborado por Lao Tzu en el siglo III antes de nuestra era con base en elementos existentes desde el siglo V, se apoya en la búsqueda del *dao* (vía, principio), es decir en el orden del mundo, creación y equilibrio entre el *yin*, elemento femenino receptivo y misterioso, y el *yang*, la energía vital, principio organizador masculino. Cada individuo tiene que descubrirlo en sí

mismo. Frente al confucianismo, el taoísmo representaba la corriente popular en la sociedad.

Varias transformaciones religiosas realizadas desde Grecia hasta China, fueron originadas por el conjunto de transformaciones económicas, sociales y políticas vividas en la mitad del primer milenio antes de nuestra era. Se trató, principalmente, del desarrollo de la actividad mercantil, de la multiplicación de las ciudades, de una nueva diversificación social y del nacimiento de Estados imperiales.

> Sócrates, los profetas de Israel, Confucio y Buda, estuvieron entre los grandes innovadores que de diferentes maneras plantearon críticas sistemáticas a los valores antiguos y redefinieron el sentido de la existencia y la naturaleza del hombre y de la sociedad, en un cuadro de referencia más universal y trascendental que ofreció la base de una nueva reconstrucción cultural (Pardue, 1968: 167)

En la India en particular, la desorganización social fue fuerte, al mismo tiempo que la introducción de una economía urbana monetaria y de desarrollos en la productividad agrícola. La legitimidad del orden social hindú fue cuestionada por movimientos religiosos como el jainismo y el budismo. Su concepción del *dharma* se distanció de la concepción del hinduismo, desvinculándose del sistema de castas. La reacción fue una nueva definición del *dharma,* comprendida como una liberación de cualquier persona del *karma* y del *samsara,* en función de sus méritos, siguiendo una sabiduría, la vía. La tradición *mahayana* (el gran vínculo) lleva este aspecto más lejos que la *sangha* (institución monástica). La dimensión ética personal desemboca en un orden social y contribuye a la paz social e internacional (Rahula, 1978: 75). Se obtiene a través de una compasión activa, un modo de vivir la solidaridad con todos los que sufren, y que puede ser vía de liberación si es realmente desinteresada.

El confucianismo, nacido en la misma época del budismo, durante el período de descomposición del reino de Zhou, busca reconstruir el orden social. El *dao* es la vía de cumplimiento humano para asegurarlo, junto con la paz y la prosperidad. Él está cimentado en la piedad filial, fuente de orden. Este último consiste igualmente en una armonía macro y micro cosmológica (las catástrofes naturales son fruto del desorden social) y una sociedad de justicia.

2.1.2. La sacralización del poder

La visión de un orden cósmico y social sagrado se desarrolló y se proclamó en el momento en que las sociedades de reciprocidad

se jerarquizaban en sociedades de clases. Simultáneamente esta visión abrió las fronteras del pensamiento humano, dándole la posibilidad de medir el tiempo (el calendario azteca) y de amoblar el espacio (las ochocientas miríadas de *kamis* (divinidades) del sintoísmo). Esta visión poseía asimismo en su lógica la posibilidad de modificar las religiones, para de esta forma justificar las desigualdades y utilizarlas como instrumento de sacralización del poder.

Es Max Weber quien escribió que las grandes potencias hierocráticas daban al poder político una fuerza de legitimación,

> ...medio inigualado de domesticación de los dominados (Weber, 1964: II, 891, citado por Bourdieu, 1971: 11).

Esto lo notamos en muchos casos, cada vez que no existe reciprocidad en el intercambio entre varias entidades de poder para la repartición del producto social. Es así como el "modelo asiático" puro (o modo tributario en su origen), nunca impuso una religión única como ideología (Houtart, 1989).

En el hinduismo, el retrató de los reyes fue puesto en los templos al lado de las divinidades y del *maharajá,* protector del *dharma,* del orden cósmico. En el confucianismo, con la dinastía de los Han, el emperador se convierte en el Hijo del Cielo. En el sintoísmo hay un panteón con la divinidad solar en el centro, el cual se transforma en ancestro mítico de la casa imperial. Con la restauración Meiji, que introdujo al Japón en la modernidad, el *sinto* (religión) de la casa imperial llega a ser religión de Estado y el emperador es divinizado. Y podríamos referirnos también al emperador egipcio y al rey inca del Perú.

En las religiones que por distintas razones no aceptan la divinización de los reyes (el budismo, el judaísmo, el cristianismo, el islamismo), varios mecanismos actúan de manera similar. Si el rey es por definición un *bodhisatva,* esto es un hombre en vísperas de entrar en el *nirvana,* pero que se detiene para ayudar a los demás, su prestigio es más que político. En el judaísmo y en el cristianismo, los reyes fueron considerados como los enviados de Dios, los guardianes de la religión o depositarios de la autoridad emanada de Dios. En el islamismo del califato, la elección divina era clara; los reyes son todavía descendientes del profeta.

Sin embargo, la legitimación religiosa siempre tuvo sus límites, precisamente en función de la justicia del orden sagrado. Un comportamiento injusto del monarca significaba la pérdida del estatuto o de la protección divina. Así lo expresó Mencio en la tradición confuciana. Lo mismo vale para la calidad de *boddisatva* en los reinos budistas. También los profetas acusaron a los reyes de Israel y de Judá de no corresponder a sus misiones, y lo mismo

ocurrió en varios conflictos entre la Iglesia Católica y reinos medievales.

2.1.3. La protesta social en nombre de lo divino

Las sociedades de clases poseían contradicciones, desigualdades, injusticias, explotación, elementos contradictorios con un orden sagrado. La justicia llega a ser expresión de lo sagrado. Pero eso se expresa de dos modos bien distintos, implícita y explícitamente.

a. La protesta implícita

Ya hemos dicho que el budismo fue una protesta contra el sistema de castas, protesta que puso el acento en la subjetividad. Por su reinterpretación del *dharma* era considerado subversivo. En la Grecia antigua, las religiones de misterios de las clases populares conformaban una oposición a la religión olímpica de los aristócratas y los sacerdotes (Lanternari, 1982: 122). Las bacanales, cultos de origen oriental, era juzgadas peligrosas por las clases dominantes romanas (Ibid., 123). En el judaísmo, por su parte, los cultos politeístas agrarios se oponían al culto monoteísta sacerdotal (Idem.). Friedrich Hegel consideró al cristianismo como un movimiento de hecho revolucionario, porque modificó el pensamiento y la realidad. La Reforma, en especial la calvinista, fue en su dimensión sociocultural una expresión de oposición a la hegemonía aristocrática frente al dinamismo de las nuevas clases urbanas mercantiles, en verdad en un esfuerzo por construir una hegemonía, aunque no necesariamente en defensa de los pobres.

Antonio Gramsci, por su parte, analizó el catolicismo popular italiano como una expresión de resistencia social pasiva. El nacimiento del metodismo o de los bautistas en Gran Bretaña, o en Estados Unidos del cuaquerismo, de los mormones, de los Testigos de Jehová, de los pentecostales y de muchos otros, son indicios de una protesta implícita. En Haití, el vudú ha sido durante toda la historia del país la religión de los oprimidos, empezando por los esclavos. Y el sociólogo chileno Cristián Parker (1998: 203), califica la religión popular latinoamericana de "contra-cultura contra la modernidad de la cultura dominante del capitalismo globalizado".

b. La protesta explícita

No obstante, hay mucho más que una resistencia implícita. En todos los continentes hemos conocido movimientos de protesta con referencia religiosa. Desde el segundo siglo de nuestra era se desarrollaron movimientos revolucionarios dentro del taoísmo. Fue el caso de los Turbantes Amarillos, seguidos por muchos otros

en la historia china (Di Meglio, 1984: 187). Asimismo, conocemos por la Biblia la revuelta de los macabeos y, más tarde, los movimientos de los zelotes, en los que se unían perspectivas teológicas y sociales.

Existen innumerables movimientos religiosos de protesta social de varios tipos, desde los pobres de Lyon en la Edad Media; el movimiento de Tai Ping en China; los mesianismos sudaneses del siglo XIX; los mesianismos brasileños del principio de siglo XX, la larga marcha de Canudos, el Padre Cícero; los mesianismos africanos, particularmente en África del Sur, deseando construir la nueva Jerusalén, el Kitawala en el Congo, y miles más. Para luchar contra las injusticias todos ellos querían, en nombre de Dios, revertir el orden social.

2.1.4. La contribución de la religión al humanismo

Si queremos preguntarnos lo que las religiones proporcionaron a la humanidad en este tiempo, podemos subrayar tres aspectos, cada uno teniendo también sus contradicciones.

El primer aporte es el descubrimiento de la globalidad de lo real, o sea, por una parte, de la armonía entre el cosmos y el género humano, y por otra, del orden social como exigencia del bienestar colectivo de la humanidad. El peligro es el de naturalizar y sacralizar estructuras de relaciones sociales de desigualdad.

La segunda contribución consiste en la importancia de la subjetividad y la ética como expresiones del valor humano, con el peligro de identificar el bien común con la suma de comportamientos salvadores individuales.

Por último, el tercer aporte es la resistencia a la injusticia y la defensa de los oprimidos, con el peligro de fijar en una utopía puramente posthistórica la solución de los males sociales, pero igualmente con la esperanza de la posibilidad de un mundo nuevo.

2.2. La crítica de lo sagrado como proyección de lo social

Hallamos un principio de crítica de la religión en tiempos muy antiguos. Así, en el siglo VI antes de nuestra era, Jenófanes comenzó a mostrar la relatividad de la personalización de las divinidades, argumentando que mientras los etíopes afirman que sus dioses tienen una nariz llana y son negros, los tracios pretenden que sus dioses tienen ojos grises y cabellos rojos (Brandon, 1973: 92). En los años cincuenta del siglo quinto antes de nuestra era, Anaxágoras

afirmó que el Sol y la Luna eran piedras rojas y calientes, no divinidades. Euhemerus de Messene descubrió que ciertas divinidades son, de hecho, antiguos reyes divinizados, en tanto que en Roma, en el siglo primero antes de nuestra era, Lucrecio escribió en su libro *De rerum natura* que el ser humano ha imaginado divinidades a las cuales atribuyó omnipotencia e inmortalidad; él no negó la existencia de los dioses, pero aseveró que ellos no tienen nada que ver con la humanidad.

Durante siglos, los grandes sistemas religiosos se difundieron por medio de las migraciones, la expansión mercantil y las conquistas militares. Fue el caso del hinduismo, del budismo, del cristianismo, del islamismo, de los Incas, y en menor medida de varios reinos africanos. Sin embargo, el mayor cambio sociocultural, que afectó el estatuto y las funciones de la religión, tuvo lugar en Europa con el desarrollo de un capitalismo mercantil, más tarde industrial, con la transformación del pensamiento cuando se introdujo una nueva racionalidad (la ciencia) y con lo que se ha llamado la modernidad, incluyendo sus aspectos políticos. La crítica de la religión fue, en primer lugar, filosófica, y luego también sociológica y sicológica.

2.2.1. La crítica filosófica

No se trata aquí de hacer una filosofía de la religión, sino de establecer una hipótesis de lectura que permita descubrir dos líneas mayores en la corriente filosófica. Se trata de una crítica integradora que sostiene la necesidad de la religión para la sociedad, pese a tener una visión analítica y una crítica radical que quiere erradicar la religión como contraria a la emancipación humana.

a. La crítica integradora

Típico de esta corriente es el deísmo del siglo ilustrado, el cual busca una religión natural fundamentada en las creencias en un Dios único y en un alma inmortal que todas las religiones predican, si bien con particularidades debidas a los intereses. Esta religión sería la base cultural de la sociedad nueva, en otras palabras, de la sociedad burguesa. Hegel también ve una profunda afinidad y complementariedad entre la filosofía y la religión, y afirma la superioridad del cristianismo.

Encontramos en esta corriente un gran número de filósofos, tanto en Alemania como en Francia, desde Malebranche y Descartes, hasta Leibnitz, Kant, von Harnack, Rudolf Otto con su obra clásica *Das Heil*, y Kierkegaard. Este último proponía una religión universal. Podemos asimismo incluir, respetando todas las diferencias, la Historia de las religiones en Francia y la *Religionswissenschaft alemana*.

Para el período contemporáneo, podríamos citar a Levinas o a Paul Ricoeur. En Inglaterra, la tendencia será más fenomenológica con David Hume, ya en el siglo XVIII en su libro *Historia natural de la religión,* lo que prefigura el enfoque antropológico o sociológico, o el trabajo fenomenológico de Mircea Eliade.

b. La crítica radical

Al lado de la primera corriente encontramos una dura crítica que empezó con autores como Voltaire, en los enciclopedistas, y que se expresó de manera brutal en la Revolución Francesa, aun cuando ella intentó durante un tiempo instaurar un nuevo culto de religión civil. En Alemania, Holbach pretende reemplazar la religión por la ciencia, y Feuerbach, en su libro sobre *La esencia del cristianismo,* afirma que la religión es producto de la humanidad y es alienante. No obstante, él también propone el establecimiento de una nueva religión de la humanidad. Sería injusto no citar a Nietzsche y, por último, podemos incluir, al menos de forma parcial, el pensamiento marxista, sobre el cual hablaremos más adelante, y evidentemente a los promotores del *Kulturkampf* y otros autores más contemporáneos como Jean Paul Sartre, por ejemplo.

2.2.2. *La crítica sociológica*

A veces es difícil hacer la distinción entre filosofía y ciencias sociales, principalmente al principio del desarrollo de estas últimas, cuando las posiciones acerca de la religión son a menudo similares.

a. La religión como constitutiva de la sociedad

Filósofos, pero fundadores de la sociología como decía Durkheim, Saint-Simón y Augusto Comte, están en esta línea. Para Comte, en su *Tratado de sociología instituyendo la religión de la humanidad,* se trata de un nuevo cristianismo. En sociología, es Émile Durkheim quien más influyó el pensamiento de *esta corriente*. En *Las formas elementales de la vida religiosa,* él habla de la función global de la religión, que es de integración social o de mantenimiento de la solidaridad social. Por eso la religión, indispensable para la sobrevivencia y el desarrollo de la sociedad, continuará existiendo (Prades, 1990: 59). Se trata netamente de una reacción contra la destrucción de los lazos sociales (Revolución Francesa, revolución industrial), que sostiene la necesidad de creencias comunes que promuevan categorías inspiradas de las sociedades tradicionales: solidaridad, estatus sagrado.

Entre los autores de orientación funcionalista que tienen una posición globalizante, podemos citar asimismo a Radcliff Brown, para quien la religión es la celebración y el mantenimiento de nor-

mas de las cuales depende la integración de la sociedad (Geerts, 1968: 402). Igualmente, un autor contemporáneo como Niklas Luhmann, asevera que la religión garantiza a la sociedad un mínimo de estabilidad a través de la evolución social (Schöfthaler, 1980: 66).

b. Las funciones sociales de las religiones

Citaremos solamente dos autores emblemáticos de esta posición: Max Weber y B. Malinowski. Para Weber, la función principal de la religión es la de dar una justificación de la existencia individual y social a los individuos en tanto que ellos ocupan una posición determinada en la estructura social (Bourdieu, 1971: 7). Esto se traduce en una demanda de legitimación para los privilegiados y de compensación para los desfavorecidos, lo que influye en los comportamientos económicos como él lo indicó en su libro sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

B. Malinowski estudió las diferentes funciones de los hechos religiosos en el seno del sistema sociocultural, estimando que son ellas las que les dan su sentido.

Se podría citar también un autor como Marcel Mauss, en su obra *El don,* en la que analiza con mucha profundidad la reciprocidad en los intercambios simbólicos religiosos.

c. La fascinación de los marxistas por la religión

Es impresionante la importancia que dieron autores marxistas a la religión. Y es que para ellos la religión fue un parámetro cultural de las luchas sociales. Así, Carlos Marx explica, retomando la idea de Feuerbach, que las religiones pueden ser, en tanto que ideologías, instrumentos de alienación. Pero piensa que ellas pueden ser igualmente una conciencia crítica, como se ha visto en el protestantismo, y en particular en Tomás Müntzer. En estos casos la religión es el reflejo de la injusticia y el despertar a la protesta, aun si para Marx la religión se mueve en el campo de la ilusión (La Rocca, 1988: 230). Marx considera que la crítica de la religión es el principio de toda crítica, porque es la conciencia invertida del mundo. Sin embargo, es asimismo la expresión de la miseria real y una protesta contra ésta (Dussel, 1988: 181).

Si abordamos a Federico Engels vemos que él trató más explícitamente del tema, de modo especial en sus tres ensayos sobre de *El origen del cristianismo* y en su libro acerca de *La guerra de los campesinos.* El cristianismo es para Engels un grito apocalíptico de liberación, que después de Constantino se transformó en instrumento de control y dominación. No obstante, la tradición original se encuentra en toda la historia en los movimientos heréticos, en la Reforma, en la guerra de los campesinos, donde Tomás Müntzer actuó en contra del cristianismo feudal. Él estimaba que los escritos de san Juan eran una incitación a la acción (La Rocca, 1988: 240).

Para Engels, sin embargo, los hechos religiosos se reducían a ser los disfraces de los intereses de clases (Löwy, 1995: 44).

En continuidad con Engels tenemos a Karl Kautzky, quien escribió también sobre el cristianismo primitivo y las herejías cristianas, y de manera particular a Tomás Müntzer, con una interpretación similar.

Antonio Gramsci abordó igualmente el tema del cristianismo primitivo, en tanto que única ideología posible para las clases subalternas. Aplicando sus análisis a Italia del Sur, Gramsci afirma que ahora estas clases ya no son representadas por la jerarquía. Toda religión es plural, con arreglo a intereses de clases, de grupo social, de género (Löwy, 1984: 419).

Otros autores marxistas se preocuparon también de la religión. Es el caso de Georges Lukacs, quien se preguntó por qué algunos movimientos religiosos revolucionarios se transformaron en Gran Bretaña y Estados Unidos, en proveedores de ética para el capitalismo (Möwy, 1995: 47). Mientras que Lucien Goldmann, en *Le Dieu Caché,* se ocupa de similitudes entre la fe religiosa (en el caso cristiano) y la fe marxista, como la importancia de los valores transindividuales o la apuesta sobre el porvenir histórico.

No obstante, el más importante de los autores contemporáneos es sin duda Ernst Bloch con sus diferentes obras, entre ellas *El ateísmo del cristianismo.* Conforme a la tradición de los escritos marxistas, él establece la oposición entre lo que llama una Iglesia teológica y una Iglesia pobre, herética, subversiva, oprimida, o también entre ideología y utopía (Martín Lutero y Tomás Müntzer). Para Bloch, el éxodo es un modelo de liberación (La Rocca, 1988: 248-253) y los profetas son luchadores contra la injusticia. El Apocalipsis es el anuncio del Nuevo Mundo. Termina su obra con *El principio de esperanza,* concepto de posibilidad ya que el mundo actual es un mundo no acabado. El concepto de esperanza trasciende el mundo y sobrepasa la hipóstasis de lo religioso. Bloch reconoce la fuerza crítica y anticipativa de las religiones (Löwy, 1984: 419).

2.2.3. La "sicologización" de lo sagrado

Dentro de la gran corriente de pensamiento iniciada por Sigmund Freud, seguida por C. G. Jung al igual que por Lacan, hallamos otro tipo de interpretación de los hechos religiosos. De acuerdo con ésta, el simbolismo religioso llega a inhibir, recubrir y asumir representaciones arcaicas por medio de procesos de metaforización o de sublimación. Para Freud, eso significa una ilusión y una forma de neurosis. De este modo, él explica la idea de Dios como resultado del complejo de Edipo, fruto del instinto sexual monopolizado por un padre todopoderoso, matado por los hijos

quienes desarrollan ritos de expiación. De ahí la naturaleza afectiva de la religión y su gran poder movilizador, pero ilusorio y por consiguiente negativo. Jung, al contrario, atribuye un valor positivo a todas las religiones.

2.2.4. La contribución de la religión al humanismo

En este período la religión es cada vez más analizada como un hecho social o sicológico. Es considerada como un obstáculo a la emancipación intelectual humana (las ciencias) en función de una racionalidad nueva, a la emancipación social, por ser factor de integración de un orden burgués, o como base de protesta ilusoria, porque es posthistórica, y de emancipación sicológica.

En breve, se puede decir que el panorama del pensamiento moderno es bastante negativo frente a la religión, al mismo tiempo que busca elementos que puedan cumplir con las funciones necesarias a la vida personal y a la vida social que realizaban las religiones. Para la modernidad, por ende, las religiones serían incapaces de corresponder a las necesidades de la humanidad de hoy.

De hecho, vemos que las religiones tienen una dificultad fundamental para salir de un pensamiento preanalítico que coloque fuera de sus campos respectivos la explicación de los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad: la lluvia, las catástrofes naturales como fruto de la acción divina, y las relaciones sociales o políticas como resultado de la voluntad divina. Todas las religiones nacieron dentro del predominio de este tipo de cultura, el cristianismo sin embargo, por razones históricas, fue el primero en ser confrontado con el problema: ¿cómo expresar una fe religiosa dentro de un pensamiento analítico? Ésta es la pregunta que se enfrenta a las ciencias de la naturaleza desde el siglo ilustrado y a las ciencias sociales desde el siglo XIX. Lógicamente, la respuesta fue la teoría de la secularización.

2.3. La secularización o el pasado de una ilusión

Dentro de una visión evolucionista (darviniana) del progreso, no había duda que el papel de las religiones tenía que disminuir con el proceso de modernización.

2.3.1. El eclipse de lo religioso

Ya Max Weber explicó que con el desarrollo de la racionalidad se provocaba un desencanto del mundo. Varios autores posteriores

hablaron de la misma manera: Sabino Acquaviva con su libro *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial* (1967), T. Luckmann en *The invisible religion* (1972), Marcel Gauchet en *El desencanto del mundo* (1985), sin mencionar a los llamados teólogos de la Muerte de Dios. Se anunció un universo secularizado como realidad fundamental del mundo moderno; o sea, la marginalización de la religión.

No fue sin razón que se desarrolló este discurso. Ya desde el siglo XIV, hubo en Europa una emancipación de lo político y lo religioso. Con la aparición de nuevos sistemas explicativos del universo, las religiones perdieron el monopolio del sentido último. A pesar de numerosos esfuerzos de restauración completa o parcial, como fue el caso después de la Revolución Francesa y de la caída del régimen comunista en el Este, tuvo lugar una verdadera laicización de las actividades humanas que produjo la pérdida de la hegemonía religiosa de la sociedad civil.

Dentro del mismo campo religioso, Max Weber percibió una cierta desacralización. Esto es, la doble racionalidad de lo religioso: la una, orientada a los valores; la otra, hacia un fin preciso (ética de la acción) que tiende a desacralizar el enfoque, como es el caso de la doctrina social.

No obstante, todos estos fenómenos, tan reales, significaban, como lo dijera Alfred Dumais (1984: 57), más que su desaparición, un desplazamiento de lo religioso. De hecho, con la crítica a la modernidad nuevos análisis fueron elaborados.

2.3.2. *La crítica de la modernidad*

En realidad, la crítica de la modernidad no es única ni reciente. Una crítica radical, y generalmente en referencia al orden social pasado, ya se había desarrollado en medios religiosos. Ése fue el caso de la Iglesia Católica, desde la Contrarreforma hasta la crítica del liberalismo y del socialismo. Es ahora con claridad el caso del islamismo, con la tendencia que tienen varios movimientos islámicos a resacralizar la vida política, social y cultural.

Otra crítica radical se encuentra en el postmodernismo. Algunos autores asumen una actitud completamente opuesta a la racionalidad del modernismo, rechazando la pretensión de sistematizar el pensamiento, de descubrir una lógica explicativa en las ciencias sociales, y acentuando la pérdida de los parámetros y la centralidad del individuo y de su historia inmediata y casual. Para ellos la realidad no es más que una serie de cuentos yuxtapuestos y el papel del científico social es solo hermenéutico, no explicativo. La religión es uno de esos cuentos, entre otros, y mantiene su legitimidad a condición de no dogmatizar ni moralizar en referencia con creencias sistemáticas.

Al mismo tiempo que el capitalismo construía las bases materiales de su globalización con la informática y las comunicaciones, parece particularmente funcional para el sistema económico la negación de la existencia de todo sistema. Esto, en todas las lenguas, se llama ideología.

En cierto sentido la crítica de la modernidad ya había empezado con Marx, cuando indicó la no neutralidad de las ciencias y la necesidad de tener en cuenta las relaciones de clases frente al progreso, a la ciencia y a la tecnología. Sin embargo, el marxismo fue también portador de los peores aspectos de la modernidad, especialmente en varias de sus traducciones políticas y en el manejo del poder, que ahora ha entrado en una fase de autocrítica.

Fuertes críticas se produjeron a partir de las ciencias sociales de la religión. Tomaremos solamente un ejemplo: los escritos de Cristián Parker, sociólogo chileno. Estudiando la religión popular en América Latina y el Caribe, él observa que lejos de desaparecer, la religión popular tiene un dinamismo propio, con facultades de adaptación enormes, incluidos los ambientes urbanos, sirviendo de resistencia cultural precisamente contra la modernidad, "la cultura dominante del capitalismo globalizado" (Parker, 1998: 203). Numerosas investigaciones comprueban esta observación en otros continentes.

Finalmente aludimos al aporte de la teología de la liberación en este dominio. Partiendo de la realidad empírica de pobreza y explotación, esta reflexión es una relectura de todos los aspectos del cristianismo, desde la cristología hasta la eclesiología, pasando por la espiritualidad y la ética social. Por su posición de base, que se quiere coherente con la opción evangélica por los pobres, es crítica del sistema social y de la cultura que lo acompaña, pero tampoco acepta las perspectivas de la postmodernidad radical.

2.3.3. *El supermercado de las religiones*

Como para contradecir las tesis de la secularización radical, asistimos a una multitud de fenómenos religiosos bastante contradictorios, indicando que la religión no ha pronunciado su última palabra. Sería muy largo enumerar los diferentes campos donde los encontramos, aunque no podemos dejar sin mencionar algunos. Así, el pentecostalismo se difunde en el mundo entero, de modo especial en las clases marginadas y en las clases medias socialmente vulnerables. Religiones como el umbanda en Brasil, el vudú en Haití o la santería en Cuba, se transforman en religiones nacionales. La juventud actual en Israel, según una encuesta citada por Willy Bok, es menos secularizada que hace dos décadas. El islamismo reaparece como un hecho político en todos los países de tradición

musulmana, hasta en Turquía, y el hinduismo tiene su expresión en la India en un partido político, el BJB, en el poder en la actualidad (Copley, 1997: 47; Saxena-Sharma, 1998: 247).

Ensayos de reconciliación entre el pensamiento contemporáneo y las religiones tradicionales se encuentran en el hinduismo (Aurobindo, por ejemplo) y en el budismo. Algunas religiones orientales se implantan en Occidente: el bahai proveniente de Irán y que quiere realizar la síntesis de todas las religiones, el budismo tibetano, el soka gakai japonés, el movimiento de Moon de Corea del Sur, el ramakrishna de la India. Por otra parte, instancias religiosas son solicitadas para mediar en conflictos y responsabilizarse de programas de emergencia.

Pero igualmente se debe citar la motivación religiosa de compromisos revolucionarios, como lo hemos conocido en América Central y en África del Sur. Esta vez, no como movimientos religiosos de protesta social, que ubican en un futuro posthistórico o en una utopía no analítica la solución de las injusticias, sino como inspiración de un proyecto social y político. No se trata de un socialismo religioso, sino de una opción socialista porque se trata de la justicia para la humanidad.

Podemos hablar asimismo de las múltiples iniciativas ecuménicas a nivel mundial, desde la reunión de Asís, iniciativa de la Iglesia Católica, hasta el Parlamento de las Religiones en Chicago y su declaración de ética global, sin olvidar la presencia en múltiples lugares, gracias a los medios de comunicación, de personalidades religiosas: viajes del Papa o del Dalai Lama, campañas de Billy Graham, etc.

Todo eso parece ecléctico, no obstante cada uno de estos fenómenos tiene su lógica y también sus funciones sociales. Ahora bien, la pregunta es: ¿cuál puede ser la contribución de las religiones a la humanidad del siglo XXI?

3. Las religiones del siglo XXI

Si hemos recurrido a la historia, es porque no existen generaciones espontáneas en los fenómenos socioculturales. Sin embargo, la perspectiva del siglo XXI da la oportunidad de pensar nuevamente. Y es evidente que no han faltado las predicciones, como los milenarismos que surgieron por todas partes.

En vísperas del nuevo siglo, Roland Robertson (1989: 23ss.) sostiene que *la politización de la religión y la religionización de la política*, son respuestas a la globalización a nivel de las sociedades, de los individuos, de las relaciones internacionales y de la humanidad. Por su parte, S. P. Huntington anuncia que el próximo siglo asistirá al "choque de las civilizaciones" *(Clash of Civilizations)*. En

tal perspectiva, las religiones cumplirían un papel netamente conflictivo, lo cual ya aconteció en la historia.

De todas maneras, lo que se puede prever es la continuidad de una búsqueda de respuestas individuales frente a un universo fragmentado en el plano social. Estas respuestas se diversifican conforme a las clases sociales: el pentecostalismo principalmente para las clases subalternas, las religiones orientales para ciertas clases medias donde el individualismo es prevaleciente, los movimientos religiosos elitistas para reforzar el sentido de excelencia de las clases dominantes (Opus Dei en el catolicismo). Se puede esperar también la continuación de bases religiosas de protesta social, tanto en el sentido religioso de los fundamentalismos, como en el sentido progresivo de la búsqueda de otras soluciones: teologías de la liberación en el cristianismo, el pensamiento de Mohamed Taha en el islamismo. Podemos pensar además, como expresión de las recuperación de una identidad perdida, en la revitalización de las religiones indígenas en todos los continentes.

Lo importante es reflexionar acerca del aporte posible de las religiones, lo que se podría proponer como proyecto frente a un nuevo milenio lleno de ansiedad, de contradicciones, pero asimismo de expectativas. Queremos reunir el pensamiento alrededor de tres temas, a la vez históricamente edificados y de una actualidad vigente: la reconstrucción de la totalidad, la espiritualidad y la fuerza del símbolo, y por último, la religión de los oprimidos o la búsqueda de la justicia. Este tipo de reflexión sobre las religiones es como un reflejo del cambio de la humanidad y se presenta como la gran línea de un proyecto de pensamiento teológico.

3.1. La reconstrucción de la totalidad del universo

La reconstrucción de la totalidad del universo, frente a la destrucción que caracteriza el mundo actual, es una tarea ideal a la cual las religiones pueden contribuir. Podemos distinguir sus componentes y sus condiciones.

En primer lugar, el concepto de totalidad se refiere a la simbiosis entre la humanidad y la naturaleza, la humanidad siendo una parte integral de la naturaleza (creación) y no destinada a explotarla sino a gestionar el entorno ecológico con respeto y admiración, y como una pertenencia universal.

En segundo lugar, la totalidad significa la unidad solidaria de todo el género humano, con sus consecuencias concretas sobre el individuo valorizado por su pertenencia social, de los géneros establecidos en un estatuto de igualdad material y cultural, así como de la economía reintegrada en tanto que función de la comunidad y no como institución desvinculada del conjunto social,

imponiendo las leyes del mercado a toda la vida colectiva de la humanidad.

En tercer lugar, se trata de la reconciliación espacio/tiempo, orden/movimiento, cotidianidad/destino, justicia/armonía, ley/pecado, realidad/utopía, que permite a todos los seres humanos ubicarse dentro de las contradicciones de la existencia (el combate entre el bien y el mal) y encontrar la fuerza para afrontarlas.

No obstante, las religiones no podrán ser un aporte positivo a la humanidad del tercer milenio de manera incondicional. Podemos sugerir tres condiciones principales, ya que la reconstrucción de la totalidad del universo, garantizada por la trascendencia, no será real si no se valorizan estos tres aspectos.

a) En primer lugar se trata de valorizar la *contingencia,* es decir la construcción continua del sentido, de la ética y de las estructuras sociales. Estos elementos no pueden ser representados como inmutables, sino como una construcción humana continua, sin duda en referencia con un trascendente que no es guardián de un orden intocable, sino la garantía de que nunca se parará en el camino. Esta valorización impedirá que la referencia a la totalidad se transforme en ortodoxia, en fundamentalismo, en totalitarismo cultural, social, económico o político.
b) En segundo lugar existe la valorización de una *racionalidad analítica,* la cual coloca en sus campos específicos el origen de los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad, sin atribuirlo a fuerzas sobrenaturales. Esto permite evitar toda forma de esoterismo y de magia. Pero esta racionalidad analítica prohíbe igualmente toda naturalización de las relaciones sociales de producción y de poder, como lo encontramos en la equívoca "modernidad" del pensamiento económico capitalista.
c) En tercer lugar tenemos la valorización de la *diversidad cultural,* incluyendo la religiosa, aumentando así la riqueza de todos los aportes. Eso permite librarse de que la referencia a la totalidad signifique ostracismo, discriminación o fijación conservadora.

3.2. La fuerza del símbolo como expresión de espiritualidad

¿De qué se trata cuando hablamos de espiritualidad? Empezamos por una reflexión de Achiel Peelman:

> La espiritualidad, tal como se presenta en vísperas del tercer milenio, está fuertemente marcada por la contradicción entre el

> sentido de impotencia frente a un mundo que no podemos cambiar y el deseo de embarcarnos sobre una vía nueva sin saber con certeza a dónde nos conducirá (Peelman, 1996: 23).

Ya quedó claro que la espiritualidad no es el hecho de "virtuosos de lo sagrado", como decía Max Weber, sino que es sinónimo de la vida, del sentido global de la existencia con compromiso, con praxis.

Lo hemos visto, existen muchas tradiciones diferentes en la espiritualidad, y hoy ésta no significa necesariamente hablar de Dios, cuanto establecer un debate de fondo sobre la manera de vivir y de pensar. Sin embargo, las religiones pueden desempeñar en este campo un papel muy significativo para la humanidad del siglo XXI. Recordemos la definición que Carlos Marx daba de la religión en *La ideología alemana:* "el espíritu de un mundo sin espiritualidad" (Löwy, 1995: 41). Aunque no será sin condiciones. En la actualidad, frente a la oferta múltiple de espiritualidades religiosas, debemos tener un criterio de juicio. De hecho, como lo expresara Michel Bertrand, presidente del Consejo de las Iglesias de Francia a propósito de algunas de ellas:

> Habiendo renunciado a cambiar el mundo, invitan a nuestros contemporáneos a cambiar de mundo (Bertrand, 1998: 3).

La espiritualidad es sentido, reflexión y praxis.

Tal vez, lo específico que pueden aportar las religiones está vinculado con el redescubrimiento de la noción de símbolo. Marcel Mauss subrayaba la importancia de los efectos sociales del símbolo (Boudon-Bourricauld, 1982: 539). No se trata del símbolo en el sentido de la debilitación del principio de realidad (el como si), sino de un código, por la mediación del mito, del cuento, de la parábola, de la metáfora, del rito, de la fiesta, un código performante como dicen los lingüistas, que invita a la praxis. No podemos olvidar que el lenguaje religioso no puede ser sino simbólico. En una cultura donde se impone cada vez más el símbolo lógico-matemático al servicio de un progreso mercantilizado, se ha perdido gran parte del símbolo como lenguaje existencial.

La fuerza del símbolo es la de establecer la comunicación, crear la convicción y llamar al consenso. Las religiones transportan un tesoro enorme de símbolos, no obstante el problema central radica en el modo de presentarlos e interpretarlos. La riqueza de sentidos puede ser destruida por interpretaciones reduccionistas que tienden a ser impuestas por las tradiciones o por instituciones religiosas que identifican el contenido con la expresión, el significado con el significante.

Pensamos en algunos de ellos, como el *shabbath* en el judaísmo que, como lo recordaba Willy Bok, se transforma en una imposición

legalista cuando más bien se refería a una liberación profunda de los seres humanos. Pensamos en la noción de Dios en el Corán, explicada por Youcef Seddik, quien subraya su dimensión "maternizante" frente al Señor, llegando hasta a exigir la muerte. Pensamos en el símbolo de la virginidad de María, impuesto en su realidad física en ciertas corrientes del catolicismo, cuando expresa con su propia fuerza de símbolo, su papel de madre del Mesías. Pensamos también en el pan y el vino consagrados, presentados por la institución como fruto de la transubstanciación, noción filosófica complicada que implica la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, cuando el pan y el vino portan en sí mismos un himno a la vida, vida material y espiritual, vida terrena y eterna, vida contra la muerte y contra todo lo que en el mundo contemporáneo se presenta como mortífero: "Yo soy el camino, la verdad y la vida", decía Jesús.

Existe una transversabilidad de los símbolos, los cuales pueden ser entendidos a través del tiempo y el espacio. Para el tercer milenio, esta transversabilidad puede ayudar a reencantar el mundo, esto es a recrear el sentido que permita a los seres humanos situarse dentro del universo, animar sus compromisos con la construcción de los cielos nuevos y la tierra nueva, dando una nueva esperanza.

Eso significa la tarea fundamental de reencontrar una hermenéutica de los símbolos, redescubriendo sus sentidos y propias fuerzas más allá de sus identificaciones con una cultura coyuntural. Pero eso también necesita criterios, lo cual vamos a exponer en el último punto.

3.3. La liberación de los oprimidos o la búsqueda de la justicia

Hemos dicho que tanto para la expresión de la totalidad, como para el descubrimiento del valor del símbolo, se precisa un criterio. Este último consiste en la referencia a la liberación de los oprimidos y la búsqueda de la justicia. La humanidad del siglo XXI no puede reconciliarse consigo misma sin reivindicar la justicia; las religiones solamente tendrán un papel humanista si contribuyen, a partir del sentido, los símbolos, la mística y la praxis, a crear referencias y motivaciones que contribuyan a hallar la trascendencia en el combate de los pobres por la vida. Ellos, los pobres, no necesitan ni la teología ni las instituciones religiosas para descubrirla. Son ellas, la teología y las instituciones, las que necesitan de los pobres para descubrirla.

Únicamente haré alusión a un aspecto, si bien bastante central: las enseñanzas sociales de las religiones. En un estudio sobre este

tópico que hice hace algunos años con mi difunta colega Geneviève Lemercinier, pudimos notar que todas las religiones, tanto de Occidente como de Oriente, tienden a definir la sociedad como la suma de los individuos y a concebir los cambios sociales como el resultado de las actitudes de los individuos que la componen. En consecuencia, bastaría con convertir los corazones para cambiar la sociedad. Sin menospreciar la subjetividad, debemos reconocer que esta posición ignora lo que constituye lo social, o sea las relaciones sociales, las cuales solo pueden ser entendidas por la abstracción.

En el cristianismo, primera religión en ser confrontada por razones históricas con el capitalismo, hay asimismo otra tendencia: la de analizar de forma implícita la sociedad en términos de estratos sociales y no de clases, en términos de superposiciones funcionales y no de estructuras, lo cual orienta la solución de las injusticias sociales hacia una colaboración de cada grupo social en su lugar, para crear el bien común. Esta posición ignora otra vez la realidad del antagonismo de clases estructuralmente constituidas, clases definidas de manera evidente en función de la nueva realidad globalizada y con todas las mediaciones culturales del concepto, como también la realidad de la lucha de clases, hoy a escala mundial.

De este modo, en este fin de siglo, incluso con una crítica hasta radical de las injusticias provocadas como resultado de los abusos del capitalismo y de su fase neoliberal, las enseñanzas religiosas dejan ilesa la lógica fundamental del sistema económico capitalista. Peor aún, este tipo de enseñanza social ayuda a su reproducción a mediano y largo plazo, pues ningún sistema económico o político puede reproducirse con abusos, en vista de que todos requieren instancias críticas que les permitan adaptarse. Solo una enseñanza religiosa que acepte la mediación de un análisis social explícito que tenga en cuenta la división de clases y el conjunto de las otras divisiones estructurales, puede ayudar a una liberación completa del género humano. Es lo que comenzó a hacer la teología de la liberación. El criterio de la justicia para los pobres, en términos concretos y globales, es central para la contribución de las religiones al humanismo, para garantizar la autenticidad de la fe, del sentido de la totalidad y del valor de los símbolos.

Para concluir, podemos decir que hay lugar para una inmensa tarea, dura, dialéctica, pero motivadora, a fin de edificar un tercer milenio que sea una esperanza para la humanidad, y como lo decía Ernst Bloch, con un espíritu de completa apertura, "donde hay esperanza hay religión" (La Rocca, 1988: 255).

Bibliografía

Acquaviva, S. (1967). *L'éclipse du Sacré dans la civilisation industrielle*. Tours, Mame.
Álvarez, C. (1991). "Protestantes en América Latina", en *Noticias Aliadas* (Perú), Vol. 28, No. 43.
Amin, S. (1994). "La nouvelle mondialisation capitaliste. Problèmes et perspectives", en *Alternatives Sud*, Vol. I, No. 1, págs. 19-44.
Arguelles Mederos (1994). "Les systèmes divinatoires de la règle Ocha", en *Social Compass*, Vol. XLI, No. 2, págs. 293-301.
Armstrong, K. (1995). *A History of God from Abraham till the present*. London, W. Heineman.
Assmann, H.-Hinkelammert, F. (1993). *L'idolâtrie de marché*. Paris, Le Cerf [edición castellana: *La idolatría del mercado*. San José, DEI, 1997].
Aubree, M. (1991). "La pénétration du 'Protestantisme évangélisateur' en Amerique latine", en *Revue Tiers Monde*, No. 126 (avril-mai).
Bastian, J. P. (1992). "La fonction sociale et politique des heterodoxies religieuses en Amerique latine", en *Social Compass*, Vol. XXXIX, No. 4.
Bastien, O. (1974). *Chili- Le coup divin*. Montréal, Ed. du Jour.
Baudrillard, J. (1982). *A l'ombre des majorités silencieuses*. Paris, Denoël.
Baudrillard, J. (1987). *L'autre par lui-même*. Paris, Gallilée.
Bauman, Z. (1988). *Intimidations of Postmodernism*. London, Routledge.
Bauman, Z. (1992). *Intimidations of Postmodernism*. London-New York, Routledge.
Beckford, Y. (1989). *The changing face of religion*. London, Sage.
Bell, D. (1980). "The return of the Sacred", en Bell, D. (ed.). *The Winding Passage*. Cambridge (MA), Abt Books.
Berger, P. (1961). *The other side of God, a Polarity in World Religions*. New York, Doubleday.
Berger, P.-Luckmann, T. (1967). *The Sacred Canopy*. New York, Doubleday.
Berryman, P. (1994). "The coming of Age of Evangelical Protestantism", en *NACLA* (USA), Vol. XXVII, No. 6 (mai-juin).

Berthoud, A.-Frydman, R. (1989). *Le libéralisme économique: interprétations et analyses*. Paris, L'Harmattan.
Bienefeld, M. (1994). "The Case against Market Socialism", en *New Politics*, Spring, págs. 157-163.
Blanco, J. A. (1995). *Una visión alternativa de la posmodernidad*. La Habana, Tercer Milenio.
Boero, M. (1996). "Fundamentalismo islámico y 'New Age' occidental", en *Estudios*, No. 195 (octubre-diciembre).
Boff, L. (1985). *Jésus-Christ libérateur*. Paris, Cerf.
Boisvert, Y. (1996). *Le Monde postmoderne*. Paris, L'Harmattan.
Boisvert, Y. (1997). *L'analyse postmoderniste*. Paris, L'Harmattan.
Boudon, R.-Bourricaud (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, PUF.
Bourdieu, P. (1971). "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, XII.
Brandon, S. G. F. (1973). "Origins of religion", en Philip P. Wienter (ed.), *Dictionary of the history of ideas*, Vol. IV. New York, Charles Seebner's Sons.
Bühler, A. (1976). "Production de sens et légitimacion sociale - Karl Marx et Max Weber", en *Social Compass*, Vol. XXIII, No. 4.
Camdessus, M. (1995). "Économie et Royaume", en *Notes et documents* (Rome, Institut Maritain) No. 44 (setiembre-diciembre).
Cardoso, F. H. (1971). *Politique et développement dan les sociétés dépendantes*. Paris, Anthropos.
Cardoso, F. H. (1978). *Dépendance et développemente en Amérique Latine*. Paris, PUF.
Castillo, J. M. (1998). *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* Bilbao, Desclée De Brouwer.
Ceyrac, F. (1977). *Les dossiers de l'économie de liberté*. Paris, Ed. France-empire.
Clévenot, M. (1984). "Qu'est-ce que la religion?", en *L'Etat des religions*. Paris, Maspero.
Conill, J. (1991). *El enigma de animal fantástico*. Madrid, Tecnos.
Copley, A. (1997). "Has religion future in India?", en *Religion and Society*, 44/2 (juin).
Crook, St.-Pakulsi, J.-Waters M. (1994). *Postmodernization in advanced society*. London, Sage.
Declaración (1995). *Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba*, 16. V.
Di Meglio, J. F. (1984). "Le Taoïsme", en *L'Etat des religions*. Paris, Maspero.
Dickens, D. R.-Fontana, A. (1994). *Postmodernism and Social Inquiry*. London, UCL Press.
Duchow, U. (1995). *Alternatives to Global Capitalism*. Utrecht, International Books.
Dumais, A. (1984). "Théoriser la religion: expliquer ou comprendre", en *Archives de Sociologie des Religions*, 58/1.
Durkheim, É. (1966). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
Dussel, E. (1998). "Le thème de la religion dans l'oeuvre de Marx", en *Social Compass*, XXXV/2-3.
Edwards, S. (1995). *Crisis and Reform in Latin America*. World Bank-Oxford University Press.

Erhard, L. (1996). "El secreto de la economía de mercado libre", en *Tribuna* (Managua), 30. IV.
Ferre, F. (1970). *Le language religieux a-t-il un sens?* Paris, Ed. du Cerf.
Fisher, W.-Marhold, W. (1980). "The concept of Symbolic interactionism in the German, Sociology of Religion", en *Social Compass*, XXVII/1.
Fukuyama, F. (1990). "Débat sur 'la fin de l'histoire'", en *Dialogue*, Vol. 89, No. 3, págs. 8-13.
Friedman, M. (1983). *Bright Promises, Dismal Performance: an economist protest.* New York, Harcourt Brace Jovanovich.
Geerts, Cl. (1968). "Religion: anthropological Study", en David L. Sills (ed.), *International Encyclopedy of the Social Sciences*. New York, McMillan-The Free Press.
Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Sandford University Press.
Gilder, G. F. (1984). *The spirit of enterprise.* New York, Simon and Shuster.
Girardi, G. (2000). *El macroecumenismo popular indoafroamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas.* Manuscrito.
Godelier, M. (1984). *L'idéel et le matériel.* Paris, Fayard.
Godelier, M. (1986). *Lo ideal y lo real*. Madrid, Taurus.
Godelier, M. (1996). *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
Gunther, R. (1966). "Georg Wilhem Friedrich Hegel", en F. Niewölher et al., *Petit Dictionnaire des Philosophies de la Religion.* Paris, Brepols.
Gutiérrez, G. (1971). *Théologie de la libération*. Bruxelles, Lumen Vitae.
Harvey, D. (1989). *The condition of the postmodernity.* Oxford-Cambridge, Basil Blackwell.
Hayek, F. A. (1976). *Droit, législation et liberté.* Paris, Puf (3 vols.).
Hinkelammert, F. (1987). "Utopía y proyecto político: la cultura de la posmodernidad", en *Nueva Sociedad* (Venezuela), septiembre-octubre.
Hinkelammert, F. (1995). "La teología de la liberacíon en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* (Costa Rica, DEI) No. 57 (enero-febrero).
Hollinger, R. (1994). *Postmodernism and the Social Sciences*. London, Sage.
Hongzhi, Li (1998). *China Falun Gong*. Hong Kong, Falun Fo Fa Publishing Cy (4a. ed. inglesa).
Hongzhi, Li (1999). *Zhuan Falun.* Hong Kong, Falun Fo Fa Publishing Cy (3a. ed. inglesa).
Hoover, St. M.-Lundbry, K. (1997). *Rethinking Media, Religion and Culture.* London, Sage.
Houtart, F. (1974). *Religion and Ideology in Sri Lanka*. Colombo, Housa.
Houtart, F. (1989). *Religión y modos de producción capitalistas*. Madrid, IEPALA.
Hourtart, F. (1991). *L'Encyclique Centesimus Annus, analyse de ses logiques.* Louvain la Neuve, CETRI.
Houtart, F. (1992). *Ruptures Sociales et Religion.* Paris, L'Harmattan.
Houtart, F. (1992). *Sociología de la religión.* La Habana, Centro de Estudios sobre América.
Houtart, F. (1997). *Sociología de la religión.* México, Plaza y Valdes (1a. ed.: Managua-La Habana, Nicarao-CEA, 1992).
Houtart, F.-Lemercinier, G. (1985). *The great Asiatic Religions and their social Functions.* Lovaina La Nueva, Centro de Investigaciones Socio-religiosas.

Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon and Shuster.
Iffly, C. (1993). "L' église Catholique et les protestantismes depuis 1985", en *Problèmes de Amerique latine*, No. 9 (avril-juin).
Kahn, J. S. (1995). *Culture, Multiculture, Postculture*. London, Sage.
Keith, W. (1974). *The concept of God*. Oxford.
La Rocca, T. (1988). "La décomposition marxiste de la religion: Marx, Engels, Gramsci, Bloch", en *Social Compass*, XXXV/2-3.
Landim, L. (org.) (1989). *Sinais dos Tempos. Igrejas e Seitas no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER.
Lanternari, V. (1982). "La religion populaire", en *Archives de Sociologie des Religions*, 531.
Lipovetsky, G. (1983). *L'ère du vide*. Paris, Gallimard.
Lipovestky, G. (1988). *L'ère de l'éphémère*. Paris, Gallimard.
Löwy, M. (1995). "Karl Marx et Friedrich Engels comme Sociologues de la Religion", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, No. 89 (janv.-mars), págs. 41-52.
Luckmann, T. (1972). *The invisible religion. The problem of Religion in Modern Society*. New York, McMillan.
Luckmann, T.- Bertrand, M. (1998). Citation sur la spiritualité, en *Actualités religieuses dans le monde*, 168 (juillet-août).
Lyotard, J. F. (1986). *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Gallilée.
Lyotard, J. F. (1994). *The Postmodern Condition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
Lukacs, G. (1960). *Histoire et Conscience de Classe*. Paris, Ed. de Minuit.
Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus*. Paris, Méridiens Klincksieck.
Maffesoli, M. (1990). *Au creux des apparences*. Paris, Plon.
Mardones, J. M. (1988). *Posmodernidad y cristianismo*. Santander, Sal Terrae.
Mariz, C. L. (1994).*Coping with poverty, pentecostals and christian base communities in Brasil*. Philadelphia, Temple University Press.
Martínez, A. (1989). *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*. San José, DEI-CAV.
Marx, K. (1976). *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Editions Sociales.
Mc Clintock Fulkerson, M. (1996). "Toward a materialist christian social criticism", en Hopkins, D. S.-Greeve Davaney, S. *Religious reflection and cultural analysis*. New York-Londres, Routledge.
Nauta, R.-Snoek, H. (1994). "Pentecostal Cherches and Nicaragua politics – an Awakering Love", en *Exchange*, vol. 23, No. 1 (avril).
Needleman, J. (1972). *The New Religions*. London, Penguin Books.
Novak, M. (1991). *The Spirit of Democratic Capitalism*. Lanham (New York), Madison Books.
Ortega, J. (1995). "Identidad y posmodernidad en América Latina", en *Socialismo y Participación* (Perú) No. 70 (julio), págs. 41-52.
Pardue, P. A. (1968). "Buddhism", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, McMillan-The Free Press.
Parker, C. (1998). "Modern popular religion", en *International Sociology*, 13/2 (juillet).
Peelman, A. (1996). "Spiritualité et conscience planétaire", en Menaro, C.-Villeneuve, F. *Spiritualité contemporaine: défis culturels et théologiques*. Montréal, Fides.

Polanyi, K.-Arensberg, C. (1975). *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*. Paris, Larousse.
Portelli, H. (1974). *Gramsci et la question religieuse*. Paris, Anthropos.
Portoghesi, P. (1983). *Le postmoderne: l'architecture dans la société postindustrielle*. Paris, Electa Moniteur.
Prades, J. A. (1990). "La religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durckeimien", en *Archives de Sociologie des Religions*, 69 (janvier-mars).
Rahula, W. (1978). *L'enseignement de Bouddha*. Paris, Seuil.
Ramírez Calzadilla, J. (1994). "Les Recherches socio-religieuses à Cuba", en *Social Compass*, Vol. XLI, No. 2, págs. 195-202.
Raulet, G. (1989). "Stratégies consensuelles et esthétique postmoderne", en *Recherches sociologiques*, Vol. XX, No. 2.
Rivera Pagán, L. N. (1992). *Evangelización y violencia: la conquista de América*. San Juan (Puerto Rico), Ed. Ceni.
Robertson, R. (1989), en Beckford, J.-Luckman, T. *The changing face of Religion*. Londres, Sage.
Robles, A. (1995) *Religión y paradigmas*. Heredia (Costa Rica), Ed. Fundación UNA.
Rolim, B. (1979). "Pentecôtisme et Société", en *Social Compass*, Vol. XXXVI, Nos. 2-3.
Sánchez, J. (1990). "Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima", en *Cristianismo y Sociedad* (Ecuador), No. 106.
Saxena, K. (1998). "Hindutva and Economic Liberalization", en *International Review of Sociology*, 8/2 (juillet).
Schöfthaler, T. (1980). "La théorie systémique dans la sociologie de la religion dans les pays de langue allemande", en *Social Compass*, XXVII/1.
Seidman, S. (1994). *The postmodern Turn*. New York, Cambridge University Press.
Sheils, D. (1974). "An evolutionary Explanation of Supportive Monotheism: A comparative study", en *International Journal of Sociology*, XV, 1-2, págs. 47-56.
Smelser, N. J. (1997). *Problematics of sociology*. Berkeley (Los Angeles)-Londres, University of California Press.
Smith, A. (1937). *An inquiry into the nature and the causes of the wealth of Nations*. New York, Ed. Connan.
Social Compass (1975). "Marxisme and Sociology of Religion". *Social Compass*, Vol. XXII, Nos. 3-4.
Social Compass (1988). "New marxist Readings on Religion". *Social Compass*, Vol. XXXV, Nos. 2-3.
Social Compass (1994). "Les Recherches socio-religieuses à Cuba". *Social Compass*, Vol. XLI, No. 2.
Sokal, A. (1995). "Transgression of Fonctions: Toward an hermeneutics transforming the quantie gravitation", en *Social Text*, Autumn.
Taylor, C. (1994). *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf.
Underhill, R. (1975). "Economic and Political Antecedent of Monotheism: A cross-cultural Study", en *American Journal of Sociology*, Vol. 80, No. 4 (enero), págs. 841-869.
Vattimo, G. (1990). *La société transparente*. Paris, Desclée de Brouwer.

Weber, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
Weber, M. (1971). *Économie et Société*. Paris, Plon.
Weber, M. (1976). *The protestant ethics and the spirit of capitalism*. New York, Charles Scribner's Sons.
Weber, M. (1994). *Wirtschaft und Gezelschaft*. Cologne-Berlin, Kiepenhauer-Witsch.
Xing-Qiiao, Ch'en (1998). *Fo-jiao* (el *Qi Gong)*. Beijing, Casa de Edición de las Culturas Religiosas.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01243 3480

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC, S.A.
San José, Costa Rica

El factor religioso en las sociedades contemporáneas es tan importante como ambivalente desde el ángulo del desarrollo y la emancipación humanos. Un enfoque desde la Sociología de la Religión es hoy más necesario que nunca para analizar este fenómeno, tanto teórica como empíricamente. El libro analiza el papel de la religión dentro de la economía del mercado y la ambigüedad de su crítica posmoderna. En él se examinan los casos particulares de América Latina, Cuba y China para finalmente compartir ciertas consideraciones sobre el futuro de las religiones.

François Houtart

François Houtart es profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina y director del Centro Tricontinental de Lovaina la Nueva y de la revista "Alternatives Sud". Ha realizado investigaciones de Sociología de la Religión en Europa, América del Norte, Latinoamérica, Asia y Africa. Tiene unos veinte libros y numerosos artículos publicados sobre esa materia. Dirigió durante muchos años la revista especializada "Social Compass". En América Latina ha trabajado en investigaciones e impartido cursos y conferencias en Nicaragua, Haití, Colombia, Cuba, Argentina y Brasil.